Fenomenología del Espíritu

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Jorge Aurelio Díaz
TRADUCTOR

COLECCIÓN FILOSOFÍA

Siglo del Hombre Editores

Fenomenología del Espíritu

BIBLIOTECA
Ciencias Sociales y Humanidades

Filosofía

Fenomenología del Espíritu

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Traducción
Jorge Aurelio Díaz



Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831
Fenomenología del espíritu / Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; traducción, Jorge Aurelio Díaz. -- Bogotá : Siglo del Hombre Editores, 2022.
p. 640 – (Biblioteca ciencias sociales y humanidades. Filosofía)

Contiene reseña del autor y traductor. -- Contiene referencias bibliográficas. -- Título original: Phänomenologie des geistes.

ISBN 978-958-665-705-1 (impreso) -- 978-958-665-706-8 (pdf) -- 978-958-665-707-5 (ePub)

1. Filosofía alemana - Siglo XIX 2. Fenomenología 3. Teoría del conocimiento 4. Conciencia 5. Espíritu 6. Verdad I. Díaz, Jorge Aurelio, 1937- traductor tr. II. Título III. Serie

CDD: 193 ed. 23 CO-BoBN– a1088648

Título original: *Phänomenologie des Geistes*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

La presente edición, 2022

Carrera 31A n.° 25B-50
Bogotá, D. C.
PBX: +601 3377700
http://libreriasiglo.com

Carátula
Alejandro Ospina

Armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

ISBN: 978-958-665-705-1
ISBN PDF: 978-958-665-706-8
ISBN EPUB: 978-958-665-707-5

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 n.° 95- 28, Bogotá D. C.

Impreso en Colombia-*Printed in Colombia*

INDICE

I

CIENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

[A. Consciencia]

[B. AUTOCONSCIENCIA]

[C. RAZÓN]

PALABRAS DEL TRADUCTOR

Non ea (verba) me annumerare lectori putavi opportere,
sed tamquam appendere.
—Cicerón, Oración 14[1].

La observación de Cicerón de traducir no las palabras mismas, sino su sentido, debe tomarse, a mi parecer, *cum mica salis* (con una pizca de sal) porque al tratarse de un texto clásico de filosofía, como la *Fenomenología del Espíritu*, es necesario intentar hacer algo que el Evangelio dice que no es posible, a saber, ser fiel a dos señores: por una parte, al texto y, por la otra, al lector. Esto se debe a que, en filosofía, la forma de expresión suele estar de tal manera conectada con el sentido de lo que se dice, que el traductor debe tratar de ofrecerle al lector un texto lo más cercano posible al original. Esto resulta particularmente difícil en el caso de Hegel, no solamente por la diferencia existente entre ambos idiomas, el alemán y el español, cuya traducción obliga a desarmar la frase, por decirlo así, y volverla a armar en español; sino también por su estilo de escritura el cual no es ciertamente un modelo de preceptiva literaria. Así pues, he tratado de mantener en lo posible el ritmo de la escritura

1 "He creído que debía entregarle esas palabras [del texto original] al lector, no en su número, sino, por decirlo así, en su peso [en su sentido]". Gaffiot, F. (2002). *Le Gaffiot de Poche. Dictionnaire Latin-Français*. Hachette: *appendo*, def. 1 [fig.].

hegeliana, con frecuencia nada sencillo e incluso pesado, conservando sus frecuentes largos párrafos con no pocos incisos.

A este respecto, cabe señalar que he utilizado tres clases de guiones. Con los guiones medios (–), los cuales van unidos a la palabra siguiente justo después de un punto, Hegel ha querido establecer claras divisiones al interior de un párrafo. Puede decirse que se trata de un signo de puntuación que señala una distinción mayor a la de un punto seguido, pero menor que la de un punto aparte. A estos guiones les otorgo gran importancia para la correcta interpretación de su pensamiento. Hay otros guiones que, en el original, no iban unidos a la palabra siguiente y con los cuales parece que Hegel pretendía imprimirle un cierto ritmo a la frase. Estos los he reemplazado por guiones largos (—) en el lugar donde se situaban en el texto en alemán. Conviene tener en cuenta que no se trata siempre de incisos, sino también de hiatos los cuales buscan resaltar ciertos aspectos en una frase. Finalmente, un tercer grupo de guiones (-) se hallan uniendo varias palabras. Con ellos, he querido transcribir las palabras compuestas que se pueden armar en alemán, dado su carácter aglutinante, y que le permiten a esta lengua una fuerte condensación semántica.

La traducción se ha llevado a cabo a partir del texto: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, editado por Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, cuya introducción fue escrita por Wolfgang Bonsiepen y que fue publicada por Felix Meiner Verlag en 2006. He aprovechado además sus abundantes notas, muchas de las cuales señalan las referencias que se establecen al interior del texto, unas que avisan sobre lo que ha de venir y otras que remiten a lo dicho anteriormente. En estas notas, traduje algunos textos de otros autores a los que hace referencia Hegel, indicando los títulos de las obras, pero sin proporcionar toda la información bibliográfica del caso para no recargarlas demasiado.

En cuanto a la traducción de algunos términos, las notas al pie de página ofrecen la información correspondiente. Vale la pena, sin embargo, hacer referencia al verbo *aufheben* y sus desinencias (ver: Prólogo, nota 30). He optado por traducirlo siempre como *superar* porque considero que es el vocablo que mejor recoge los tres sentidos que tiene en alemán, y a los cuales Hegel otorga particular atención, a saber, suprimir, conservar

y elevar. En un proceso, piensa Hegel, algo se suprime a la vez que se conserva para ser elevado a un nivel superior.

Para facilitar el uso del texto y la forma de citarlo, he numerado todos los párrafos con números arábigos entre paréntesis cuadrados [ ] y la numeración reinicia en cada uno de los diez capítulos, ocho de los cuales van con números romanos (Prólogo, Introducción, I. Certeza sensible, II. Percepción, III. Fuerza y entendimiento, IV. Certeza de sí mismo (autoconsciencia), V. Certeza de la razón, VI. Espíritu, VII. Religión, VIII. Saber absoluto). Además se han incluido, también entre paréntesis cuadrados [ ], los subtítulos que, si bien no provienen de Hegel, fueron incluidos por el editor en el índice de la primera edición. Me parece que ayudan al lector a orientarse en el complejo texto hegeliano. Adicionalmente, la paginación del texto alemán se indica entre corchetes { } y puede servir como forma canónica de citar la *Fenomenología*.

He tenido la oportunidad de consultar tres traducciones de la *Fenomenología* al español: la ya clásica de Wenceslao Roces, publicada por el Fondo de Cultura Económica; la de Manuel Jiménez Redondo de la editorial Pre-Textos; y la bilingüe de Antonio Gómez Ramos de Abad Editores. Las he utilizado ampliamente, sobre todo la última. También me ha sido de valiosa ayuda, para textos de especial dificultad, la traducción al francés de Gwendoline Jarczyck y Pierre-Jean Labarrière, publicada por la editorial Gallimard. Sin embargo, los errores que haya podido cometer deben atribuírseme.

Debo agradecer, en primer lugar, a mi esposa, Marta González, por su paciencia y por su apoyo a lo largo del esfuerzo invertido en la traducción; a la profesora Clemencia Tejeiro, quien leyó el manuscrito y me hizo no pocas indicaciones muy valiosas; al profesor Luis Eduardo Gama, quien aceptó generosamente elaborar la presentación de la obra; a Siglo del Hombre Editores y, en particular, a Johana Haydee Forero Rodríguez, por su cuidadosa tarea de corrección de estilo y edición del texto.

Jorge Aurelio Díaz
jadiaza37@gmail.com
Bogotá, septiembre 2020

PRESENTACIÓN

Apelando a una vieja fórmula retórica, se podría comenzar una presentación de la *Fenomenología del Espíritu* señalando que esta obra no requiere presentación. Tal afirmación es cierta en un sentido elemental por tratarse de una de las obras más importantes de la historia entera de la filosofía, de uno de aquellos libros emblemáticos no solo de la modernidad europea, sino de la cultura occidental en su conjunto, cuya oscuridad y dificultad no logra aminorar la extraña fascinación que produce en quien la lee y en quien verdaderamente asume el reto de su lectura, claro está, porque también se ha dicho con razón que se trata de un libro mucho más admirado que leído. Sin embargo, la *Fenomenología* no necesita presentación por una razón más fundamental, a saber, porque Hegel mismo rechaza como superfluo y hasta inconveniente, como un artificio externo y ajeno a la cosa misma del pensar, todo intento por "presentar" un texto filosófico. En términos semejantes, se expresa al comienzo del Prólogo de esta obra —escrito cuando el texto ya estaba concluido—, pero también en la breve Introducción a esta donde dice que toda preparación para el conocimiento, como la que aspira brindar la presentación de un libro, resulta inútil y que más valdría lanzarnos sin mayores preámbulos al conocimiento efectivo de la verdad. Por todo eso, quiero intentar aquí una presentación, sí, pero una que expone las razones por las cuales un escrito como la *Fenomenología* no puede, en estricto rigor, ser presentado. Para llegar allí, sin embargo, tendremos

primero que recordar brevemente las circunstancias intelectuales e históricas que rodearon la gestación de esta obra y el carácter imprevisto, en apariencia repentino de la misma, al momento de su publicación en la primavera de 1807.

1. El sistema de Jena y la publicación de la *Fenomenología*

El arribo de Hegel a Jena a comienzos de 1801 representó sin duda un giro fundamental en la vida académica y en la actividad filosófica de quien hasta entonces, con casi 30 años, se desempeñaba como un modesto preceptor doméstico en la ciudad de Fráncfort. Hegel llegó así a la cuna del romanticismo, al centro mismo de la filosofía idealista y al lugar que, en la década pasada, se había constituido como el núcleo espiritual de una Alemania que buscaba hacer escuchar su voz en medio de la Europa conmocionada por el poderoso influjo de la Revolución Francesa. En pocos meses, el efecto estimulante de Jena rindió frutos y Hegel defendió su tesis de habilitación, lo cual lo facultó para dar clases como *Privatdozent* en la universidad. Al mismo tiempo y en concordancia con lo que se esperaba de todo filósofo serio en la época, comenzó a anunciar a sus alumnos y oyentes la elaboración de su propio sistema filosófico, cuya primera presentación tendría la forma de un manual sobre Lógica y Metafísica[1].

En los años siguientes, dicho sistema se anunció repetidamente, por ejemplo, como un libro que contendría la ciencia total de la filosofía (*totam philosophiae scientiam*), y se sostuvo que aparecería para el semestre del verano de 1805 y luego como un libro sobre el "Sistema de la ciencia" (*System der Wissenschaft*), que Hegel prometió para el semestre del verano de 1806. A pesar de la expectativa creciente y de la insistencia de algunos amigos, ninguno de estos libros vio nunca la luz y, sin embargo, es evidente que, durante sus años en Jena, Hegel no cesó de ensayar

[1] La lección del semestre del verano de 1802 se anunció con el título de *Logicam et Metaphysicam* y simultáneamente se anunció la aparición de un libro con el mismo título. En el mismo anuncio, esta obra se presentó como "el sistema de la reflexión y de la razón" (Hegel, 1977, p. 80).

distintas maneras de concebir su sistema y de pensar en diversas formas de exponerlo. Prueba de este trabajo continuo lo constituyen los numerosos manuscritos de este período que fueron perfilando un sistema filosófico cada vez más propio, es decir, cada vez más alejado de la influencia de Schelling y los cuales servían para acompañar sus clases, por lo demás cada vez más concurridas. Estos escritos han sido sistematizados por la crítica que los reunió bajo el título de *Esbozos de sistema de Jena* (*Jenaer Systementwürfe*)[2] y representan un testimonio claro del esfuerzo del joven profesor Hegel por conferir a su pensamiento, aún desordenado y fragmentario, una forma sistemática.

Para comprender de qué manera estas reflexiones tempranas de Hegel en Jena pudieron conducir a la aparición en 1807, no del sistema largamente anunciado, sino de una obra de muy distinta naturaleza como la *Fenomenología del Espíritu*, debemos preguntarnos primero sobre el sentido de esta aspiración al sistema que caracteriza al Hegel de estos años. La pretensión de sistematicidad del pensamiento filosófico no era por supuesto un rasgo idiosincrático de Hegel ni una simple moda intelectual del momento, sino que constituía una respuesta al clima espiritual de la Europa postrevolucionaria de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX; un clima, caracterizado por muchos de los contemporáneos de Hegel, como el de una tensión creciente entre fuerzas o potencias antitéticas que desgarraban a los individuos y a las sociedades escindiéndolos entre ideales, normas, valores y formas de vida contrapuestas e irreconciliables. Esta experiencia de escisión y desarraigo, de extrañamiento y confusión que sobrecogía a unos individuos anclados aún en tradiciones y comunidades naturales, pero sometidos a la vez a dinámicas propias del mundo moderno, se manifestaba en todos los ámbitos de la praxis humana, por ejemplo: en la actitud ambivalente del ser humano frente a una naturaleza que, reducida a un simple objeto

2 Estos corresponden a los volúmenes 6, 7 y 8 de la edición canónica de las *Gesammelte Werke* de Hegel, editadas por la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. En castellano, contamos con una versión del tercero y último de estos esbozos de sistema que apareció con el título *Filosofía Real*, editados por el Fondo de Cultura Económica (FCE), en la traducción de José María Ripalda.

de las ciencias empíricas, dejó de ser un reino autónomo y perdió todo trazo de trascendencia; en el ámbito de lo político se impusieron un individualismo a ultranza y una concepción mecanicista del Estado que institucionalizó y burocratizó la vida pública, volviendo difusos los referentes comunes que daban sentido a las comunidades; y, en la esfera del arte, el romanticismo imperante había hecho del sentimiento subjetivo el principio dominante de la experiencia estética, difuminando así la función integradora que el arte había tenido en el mundo antiguo. En este contexto, oposiciones teóricas propias del pensamiento moderno como las contraposiciones de sujeto/objeto, instintos/razón, naturaleza/cultura, fe/intelección o determinismo/libertad, no eran sino resonancias en el pensamiento filosófico de los desgarramientos y tensiones propios de la época.

La aspiración del mundo intelectual contemporáneo, reflejada en Hegel, por hacer del pensamiento filosófico un sistema totalizante se entiende desde el trasfondo de estas escisiones. Esto se hace más claro si se tiene en cuenta la discusión central, por entonces, en torno al alcance de la filosofía práctica de Kant como respuesta a algunas de las tensiones mencionadas. Lo que por la vía política de la revolución parecía un fracaso evidente, a saber, la realización de los ideales ilustrados de la autonomía y la autodeterminación de los individuos, se podía alcanzar, según algunos, por medio del recurso kantiano a una religión racional enfocada al cultivo de las virtudes morales y a la formación de una comunidad de ciudadanos liberados de dogmas opresores. El fracaso de este intento en la práctica condujo a un examen detenido de los postulados de esta filosofía y así resultó que el mismo Kant, quien había señalado el camino de la emancipación, apareció como responsable de las crisis propias de una comunidad escindida y alienada. En efecto, este examen mostró que los postulados de la razón práctica —es decir, aquellas ideas (como las de la existencia de dios o la libertad humana) que deben tomarse por ciertas si se quiere admitir algún mínimo significado moral para el mundo humano— conducían por necesidad a una serie de antinomias y oposiciones que solo ahondaban la experiencia de desarraigo y ruptura características de la época. De ese modo, se hizo palpable el conflicto entre el postulado de la libertad humana y el determinismo de los instintos naturales o la imposibilidad de armonizar la idea de un dios, encarnación

del bien y la moralidad pura, con la realidad imperfecta de la existencia humana y su finitud constitutiva. Los postulados kantianos aparecieron en la base de las oposiciones insolubles del momento: de la tensión entre el más allá y el más acá, entre la razón y el deseo, entre la libertad y la necesidad; y la nueva empresa que acometió el pensamiento filosófico se definió en buena medida como un esfuerzo por ir más allá de Kant, cerrando las rupturas que su propia obra había ayudado a instaurar en la cultura de la época.

Para superar las tensiones que agrietaban el suelo del mundo moderno y de las cuales muchos planteamientos kantianos eran su reflejo, se hizo necesario promover un tipo de pensamiento que unificara e integrara lo que aparecía disociado y fracturado. Precisamente como respuesta a esta problemática surgió la necesidad de hacer de la filosofía un *sistema*. En efecto, un sistema implica justamente la coordinación unitaria de diversas partes aunadas por correspondencias internas y no simplemente yuxtapuestas una al lado de la otra, como parecía ser el caso, por ejemplo, en las tres *Críticas* kantianas donde se analizan las distintas facultades de la consciencia humana de manera autónoma y separada, sin cohesión ni principio unificador interno. La integración de los diversos ámbitos de la realidad en un todo sistemático no solo permitiría superar las ambivalencias y tensiones de una experiencia humana distendida entre demandas contrapuestas, además otorgaría al pensar filosófico, encaminado ahora a la exposición de la necesidad del sistema, un carácter genuinamente científico. Así por ejemplo, la exigencia racional del respeto hacia una ley moral no entraría ya en conflicto con los impulsos provenientes de la simple apetencia sensible, pues ambas demandas se armonizarían en una misma unidad de sentido y encontrarían su lugar natural en la existencia humana; y, del mismo modo, la naturaleza ya no aparecería como el simple ámbito mecánico de la causalidad contrapuesto a la historia y la cultura como reinos de la libertad, sino que ambas se mostrarían a manera de esferas vinculadas internamente al mismo principio articulador del todo. La elaboración de un sistema se convirtió en la tarea central de una filosofía que quería superar las ambigüedades del criticismo kantiano y devenir verdadera ciencia, y que creía, ante todo, que solo por medio de un pensar así es posible resolver las contradicciones de una modernidad en la cual los

ideales de emancipación y autonomía se habían trocado en confusión, pérdida de sentido y desorientación.

Hegel no fue ajeno a esta atmósfera espiritual y a esta vocación de la filosofía de su tiempo por elaborar un sistema articulado de pensamiento como expresión de los vínculos de sentido, que unifican la realidad en su conjunto. En noviembre de 1800, le escribió a su amigo Schelling, quien por entonces ya descollaba en el medio intelectual de Jena, una carta en la que describía su corta trayectoria filosófica en estos términos:

> En mi formación científica, que comenzó partiendo de las necesidades subordinadas de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil tuvo que transformarse en forma reflexiva hacia un sistema; ahora me pregunto, mientras sigo ocupándome de esto, qué camino de retorno puede hallarse hacia un introducirse en la vida de los hombres. (Hegel, 1977, p. 59).

Se ha documentado bien que con las "necesidades subordinadas de los hombres" Hegel hacía referencia aquí a la necesidad social y política de organizar una comunidad orientada al bien común y a la salvaguardia de la libertad de los ciudadanos. En ese sentido, es claro que las preocupaciones tempranas de Hegel tenían que ver, no con asuntos abstractos y metafísicos, sino con la cuestión concreta de cómo hacer brotar, en medio de la disputa entre los ideales ilustrados y las fuerzas reaccionarias, una nueva época histórica que representara la realización más alta de la libertad humana. Por otra parte, el "ideal juvenil" del cual se hablaba no era otro que el ya mencionado antes, es decir, la esperanza de edificar esta comunidad a partir de una religión cívica inspirada en la filosofía práctica de Kant[3]. Pues bien, lo que resulta interesante constatar en esta carta es que este ideal juvenil y esta preocupación por las necesidades más concretas de los seres humanos no se habían dejado de lado, justo en el momento en que Hegel inició su vida académica seria, sino que se habían reorientado hacia la ciencia y se habían reflexionado hasta convertirse en sistema.

---

3 Para este análisis de la carta a Schelling, puede verse: Fulda, 2003, pp. 35-ss.

No obstante, en 1800, el sistema no estaba aún listo y Hegel siguió "ocupándose de esto" con una energía sostenida durante sus años de docencia de Jena, luego hasta la primera versión de este en la *Enzyklopädie* de 1817 y, en último término, hasta el final de su vida en las múltiples revisiones a las que lo sometió. La evolución del sistema durante los años de Jena, que precedieron a la aparición de la *Fenomenología*, muestran que Hegel concibió primero la ciencia de la filosofía articulada en una Lógica y una Metafísica. La primera tiene por tarea exponer críticamente los conceptos fundamentales del conocimiento: sus formas universales y las formas subjetivas del entendimiento; mientras que la segunda es la filosofía propiamente dicha y se encarga de exponer aquello que soporta la comprensión de estos conceptos básicos. Tal división se encuentra presente en el primer curso que Hegel dictó en Jena en el semestre de invierno de 1801-02. En él, la Lógica aparecía como una introducción a la filosofía, es decir, a la Metafísica, pues la reflexión sobre los conceptos fundamentales del pensamiento conduciría en últimas a una explicitación de la reflexión sobre sí misma, es decir, a una reflexión absoluta, y con ello al punto de vista de la intuición trascendental, que es el propio de la metafísica. En otras palabras, el pensar, que se vuelca primero al análisis objetivo de sus conceptos centrales, termina revelándose y determinándose a sí mismo en una autorreflexión libre que Hegel llama especulativa. Esta continuidad entre la Lógica y la Metafísica se fue acentuando paulatinamente al punto que en el curso del semestre de invierno de 1805-06 la división inicial entre estas dos disciplinas desapareció y se unificaron en la llamada "filosofía especulativa" o simplemente "Lógica". Hacia el final de este curso, que conocemos hoy como el tercer "Esbozo de sistema de Jena", Hegel ya parecía tener claridad sobre su sistema de la ciencia. Este se articula en dos partes: una filosofía especulativa (que reúne las determinaciones fundamentales del pensar a las cuales antes dividía entre la Lógica y la Metafísica) y una segunda parte la cual contenía la filosofía de la naturaleza y del espíritu reunidas bajo la denominación de filosofía real.

Así pues, a comienzos de 1806, el sistema de la ciencia filosófica de Hegel se encontraba perfilado en sus líneas generales. Se trató, por lo demás, de una producción original en la que Hegel encontró su propia voz lejos ya de la influencia de Schelling. Para el verano de 1806, Hegel

volvió a anunciar la próxima publicación de su sistema de la ciencia, esta vez con la tranquilidad de que parte del manuscrito se encontraba ya en prensa. Sin embargo, es aquí donde la historia se complica, pues el anhelado libro sobre el sistema nunca se publicó y lo que vio la luz en la primavera de 1807 fue la *Fenomenología del Espíritu*, que se presentó como la primera parte del sistema de la ciencia, pero en ella no aparecían como tal los análisis lógico-especulativos o aquellos propios de la filosofía de la naturaleza y del espíritu o al menos no se exponían del modo como venían siendo abordados, sino acaso desde la perspectiva novedosa de la experiencia de la consciencia. Para los oyentes asiduos de Hegel en sus cursos, esta circunstancia quizás no haya resultado extraña, pues si bien antes de finales de 1806 este nunca había anunciado públicamente la aparición de la *Fenomenología*, el punto de vista de la consciencia y su experiencia ya les era familiar por algunas lecciones anteriores[4]. Por lo demás, luego de esta breve interrupción, Hegel retomó su trabajo sobre el sistema que prácticamente lo ocupó hasta el final de su vida. No obstante, si bien la publicación del libro quizás no significó un acontecimiento totalmente inesperado, al menos para sus alumnos cercanos, esta sí planteó la pregunta por la relación de la *Fenomenología* con el sistema hegeliano de la ciencia que ha acompañado desde el primer momento la historia de la recepción de esta obra; sobre todo porque muy pronto Hegel advirtió que ella no podía constituir la primera parte del sistema y tampoco una introducción al mismo. Uno de los primeros biógrafos de Hegel, Karl Rosenkranz, tuvo en claro esta dificultad al punto de afirmar que la *Fenomenología* representaba una crisis pasajera en el camino hegeliano hacia la elaboración del sistema[5].

---

[4] Rosenkranz relata, por ejemplo, que el curso del verano de 1806 fue en realidad un curso sobre la *Fenomenología* y que Hegel repartió entre los oyentes pliegos tipográficos del libro que estaba ya en prensa. Gabler afirma por su parte que Hegel impartía la Lógica solo en conexión con la *Fenomenología*. Véase: Bonsiepe, 2017, p. XXXV.

[5] Citado por: Köhler y Pöggeler, 1998, p. 27.

Sin embargo, ¿se trata realmente de una crisis del sistema? Observaciones como la de Rosenkranz parecen insinuar que la *Fenomenología* representa un hiato o un interregno en la verdadera formación filosófica de Hegel, cuya consumación se encontraría en el sistema filosófico maduro. Una postura así ha encontrado desde entonces seguidores, pero de manera paralela se desarrolló una línea interpretativa para la cual la obra de 1807 representa la esencia del pensamiento hegeliano. En esta orientación, se encuentran quienes, apartándose del lugar central del sistema en apariencia sancionado por el propio Hegel desde su época de Berlín, han llamado la atención sobre la importancia de este texto peculiar, desde diversas perspectivas y con valoraciones desiguales: Bruno Bauer y David Friedrich Strauss; Karl Marx, quien consideró a la *Fenomenología* "el lugar de nacimiento y el verdadero secreto de la filosofía hegeliana"[6]; Wilhelm Dilthey; Alexandre Kojève, cuya interpretación de esta obra tuvo un gran influjo en la filosofía francesa del siglo pasado; Martin Heidegger y, más recientemente, en el ámbito anglosajón, John McDowell y Robert Brandom. Muchos de estos autores apelan a la *Fenomenología* como una vertiente más viva del pensamiento de Hegel, preferida frente a la rigidez demasiado abstracta del sistema, con lo que se afirma tácitamente la idea de Rosenkranz de que representa una crisis de este, si bien con una intención completamente opuesta.

Si se examinan con cuidado los años de Jena previos a la aparición de la obra parece constatarse, sin embargo, que la *Fenomenología* se gestó no en oposición al sistema sino, por el contrario, ligada a su configuración. En la temprana concepción de la Lógica como análisis de las determinaciones universales del pensar, que como vimos debía introducir a la Metafísica, Hegel hacía la distinción entre el punto de vista de la consciencia y el punto de vista del filósofo especulativo, que luego fue central en la arquitectura de la *Fenomenología*. En efecto, es la consciencia la que ejecuta en primer término la reflexión sobre las

---

6 Karl Marx. (1990). Ökonomisch-philosophische *Manuskripte*, en Karl Marx y Friedrich Engels Werke. Dietz, 571.

formas universales del conocer y esto resulta finalmente en una reflexión sobre la reflexión misma, en la que sobra ya la reflexión primera y la cual constituye el punto de vista especulativo. A medida que evolucionaba el sistema, Hegel iba perfeccionando esta doctrina de la consciencia y el concepto ligado de "experiencia que la consciencia hace de sí misma". En esta doctrina, la consciencia se muestra como una primera forma del espíritu que va develando los momentos articuladores de su propia actividad, elevándolos a momentos del absoluto e integrando así la consciencia singular en la totalidad.

Cuando, como vimos antes, Hegel funde la Lógica y la Metafísica en la unidad de la filosofía especulativa en cuanto primera parte del sistema, la función introductoria al mismo, que reposaba en la Lógica, pasa a ser ejercida por esta doctrina de la consciencia, que para entonces ya se concibe como un examen de la experiencia de la misma desde el punto de vista del sistema especulativo, esto es como una *ciencia de la experiencia de la consciencia*, título que Hegel pensó primero para la *Fenomenología*. Trataremos de aclarar enseguida un poco más todos estos planteamientos. Por lo pronto, solo se trata de mostrar que la perspectiva de la consciencia, que en su experiencia va develando las conceptualidades absolutas que la determinan, las cuales luego serán objeto de la filosofía especulativa en cuanto elementos del sistema, esa perspectiva constituye el eje central de la *Fenomenología* y se fue desarrollando mientras el sistema se iba tejiendo, no en un proceso paralelo y externo, sino en los intersticios mismos de los hilos que Hegel iba tramando.

No obstante, el hecho de que la *Fenomenología* germine desde el interior del sistema mismo y, por lo tanto, no encarne una crisis del pensamiento sistemático, no quiere decir que se le pueda instalar sin más dentro del sistema como un elemento constitutivo del mismo. Para mencionar solo uno de los aspectos que obstaculizan su integración, se puede señalar que la fuerza de sus planteamientos no descansa, o al menos no del todo, en la autosuficiencia interna de las determinaciones conceptuales que los vertebran, sino sobre todo en su comprobación por medio de la experiencia. En ese sentido, cada verdad fenomenológica no puede simplemente deducirse con necesidad desde un horizonte lógico-especulativo, como es el caso en las partes constitutivas del sistema (la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu),

sino que debe ser sancionada por una consciencia real en su comercio efectivo con el mundo. Estas circunstancias no podían pasar desapercibidas para Hegel y por ello, contra la pretensión inicial, a medida que el sistema se iba configurando de manera más precisa, el libro dejó de ser considerado una parte integral de este. Incluso dejó de considerarse como una introducción al sistema, primero en cuanto introducción que sirve de fundamento a lo que viene, pues esto significaría sustraerle al sistema su condición de unidad cerrada autosustentable; ni como una introducción en el sentido didáctico de preparar a los estudiantes para el pensamiento especulativo, como lo demuestra el hecho de que Hegel nunca le dedicó después un curso universitario, pese a referirse a ella en múltiples ocasiones.

Surgida desde el corazón del sistema, la *Fenomenología* se resiste, sin embargo, a incorporarse plenamente al mismo. Se trata así de una obra en buena medida autónoma, pero cuyo sentido no puede aprehenderse sin recurrir al sistema y sus partes, con las que se encuentra vinculada de múltiples maneras. La ambivalente relación de este texto con el sistema acabado de la ciencia filosófica de Hegel ha sido objeto de numerosas interpretaciones y debates. Aquí no podemos referirnos a ellos en detalle, pero sí queremos señalar que la antítesis radical que muchas veces se ha querido encontrar entre la *Fenomenología* y el sistema especulativo es quizás solo aparente. Cabría indicar para ello que el sistema en Hegel no es nunca una organización de juicios y conceptos estática y cerrada, y recordar la carta a Schelling de 1800, citada antes, en la que Hegel afirma que mientras se ocupa constantemente de la elaboración científica y sistemática de su pensamiento, no ha dejado de preguntarse "qué camino de retorno puede hallarse hacia un introducirse en la vida de los hombres". Desde esta óptica parece claro que el sistema no representa una pura configuración unitaria de conceptos, sino ante todo una unidad orgánica y viva que no reposa en un plano abstracto a los asuntos humanos y la cual debe hacerse efectiva y real en el mundo de la praxis cotidiana. El mensaje último de la carta dice que la elaboración reflexiva y sistemática del pensamiento filosófico no implica darle la espalda a la experiencia vital de los seres humanos, por el contrario, debe determinar la forma de un ideal no meramente pensado y carente de realidad, sino uno que irrumpe como el "médium de la realidad", como la unidad viva

que anima y da sentido a todo lo que en el mundo parece inconexo[7]. Si se tiene presente esta ligazón interna entre el sistema y la vida, entre la filosofía especulativa y la experiencia humana concreta, ya no parecerá tan problemática la situación de la *Fenomenología* con respecto al sistema. Ella no está ni adentro ni afuera sencillamente porque el sistema mismo no tiene un adentro y un afuera, no representa un ámbito limitado contrapuesto al mundo, a la realidad efectiva a la existencia. En su lugar, debe concebirse como una unidad dinámica realizándose siempre en lo real, como una totalidad de sentido volcada al mundo desde una suerte de élan vital o voluntad de vida de la razón. La *Fenomenología* sería un camino de acceso para esta realización del concepto y del sistema en el ser efectivo, pero un camino que el espíritu mismo se abre. Sería a la vez un análisis de la consciencia, pero no al modo de un examen objetivo de sus distintas facultades, sino en cuanto descripción de las maneras como, en su experiencia vivida, a la consciencia se le hace patente el todo conceptual que constituye el sistema: no a manera de una serie de juicios y conceptos sin vida, sino como la fuerza de sentido que anima lo real.

Todas estas observaciones nos permiten ahora exponer de manera esquemática el argumento central de la *Fenomenología.* Esto nos permitirá comprender mejor la relación de este texto con el sistema, pero sobre todo nos ayudará a ilustrar en qué sentido, como se dijo al comienzo, esta obra no puede ser presentada en estricto rigor. Vamos a realizar esta exposición al hilo de un análisis de los dos títulos que Hegel previó para este libro, a saber, *Fenomenología del Espíritu* y "Ciencia de la experiencia de la consciencia"[8]. Si como hemos afirmado antes, el

---

7 *Cf.* Fulda, 2003, p. 55. Este mismo autor señala que la noción de sistema no hace referencia a algo "dado y fijo y como impuesto desde fuera", sino a una "totalidad orgánica" que puede orientar la vida mejor que la doctrina de la religión de Kant y que permite vivir el mundo de manera más plena (Fulda, 2003, p. 55). Por lo demás, en su primera lección en Jena en 1801, Hegel indicaba como una de sus preocupaciones la respuesta a la pregunta "¿Qué relación guarda la filosofía con la vida?" y apuntaba que "es posible que las verdaderas necesidades de la filosofía tengan solo que ver con aprender a vivir de ella y por ella".

8 La historia de los distintos títulos previstos para esta obra y la confusión que se desató la ilustra bien Antonio Gómez Ramos en la presentación de su traducción de la *Fenomenología* (Gómez Ramos, 2010, p. 22 y ss.).

sistema más que en una estructura inmóvil, solo se hace real y efectivo en una circulación constante entre las puras relaciones conceptuales que lo estructuran y la vida concreta de la consciencia, entonces se puede decir que el primer título da cuenta de esta circulación en el sentido que va del concepto a la experiencia, mientras que el segundo ilustra esta dinámica en la dirección contraria. Por supuesto, como veremos, no se trata de dos movimientos paralelos o externos el uno al otro, sino de un único proceso que puede describirse en dos sentidos distintos pero íntimamente vinculados. Comencemos con el primer título.

Como veíamos, la tarea central de la filosofía en la Europa de comienzos del siglo XIX consistió en la superación de las escisiones y fracturas de la cultura moderna, por medio de un principio universal que integrara los ámbitos dispersos de la experiencia humana en la unidad de un sistema. Para nombrar este principio unificador, el idealismo poskantiano recurrió a la noción de absoluto. El absoluto, en la versión idealista, no representa simplemente el fundamento último de lo real, que aún podría residir en un ámbito trascendente al mundo, sino en el principio o fuerza organizadora del todo que articula orgánicamente y desde dentro las distintas esferas del ente. En este sentido, el absoluto no se instala en un ámbito diferente al de la realidad efectiva sino que se cuela, por decirlo así, entre las fisuras de lo real como una fuerza activa que vincula y relaciona lo que a primera vista parece diverso. Pues bien, las diversas maneras de conceptualizar este principio absoluto determinan la naturaleza de los sistemas filosóficos de los grandes idealistas (Fichte, Schelling y Hegel) y los diferencian entre sí. En efecto, contra el idealismo subjetivo de Fichte, el cual hacía del yo absoluto el principio unificador, Schelling y Hegel entendieron el absoluto como un tipo de actividad pensante, es decir, no como una entidad material ni como un principio subjetivo, sino al modo de un pensar universal [*Denken*], anterior a la separación entre el sujeto y el objeto, que representa la totalidad de sentido que mantiene cohesionada a la realidad en su conjunto. Se trata de un pensar supraindividual del que, sin embargo, participa la razón humana, cuya realización más alta consiste en conocer, o reconocer, este todo racional de sentido e integrarse en él. De esta forma, Schelling y Hegel lograban asegurar la verdad esencial del Idealismo, a saber, la idea de que no hay una realidad en-sí independiente y contrapuesta a la consciencia, sino que

esta participa del absoluto: la intuición de que el espíritu humano está determinado, en su conocimiento y en su praxis, por la misma lógica y la misma unidad y significatividad que hace inteligible las demás esferas de lo ente: la naturaleza o la historia. El punto donde divergen los planteamientos de Schelling y Hegel tiene que ver con la manera distinta de aprehender este absoluto, pues mientras para el primero una intuición intelectual permite a la consciencia saltar hasta el absoluto y fundirse en él, para el segundo el absoluto se aprehende paulatinamente como un espíritu [*Geist*] el cual se va desplegando en la realidad.

El sistema filosófico de Hegel aparece entonces como el "reino de la verdad del espíritu", donde la determinación de espíritu no quiere decir otra cosa que el absoluto. Así lo entiende ya el Hegel de Jena quien hace de este concepto la determinación definitiva, el principio rector del sistema y, por lo tanto, la fuerza de sentido que mantiene unida toda la realidad. Espíritu es el nombre para un absoluto que no se retrae en un más allá inaccesible, sino que se hace real y verdadero al desplegarse en todas sus posibilidades, que no son otras que las que fijan las determinaciones conceptuales universales[9]. Por lo demás, este despliegue, atendiendo a la vocación hacia la vida concreta de la praxis humana propia del sistema, no tiene lugar como un proceso meramente lógico y atemporal; por el contrario, se efectúa en medio de la experiencia de los hombres que en su conjunto y mutua interacción conforman la historia de la humanidad. Así pues, con la noción de espíritu Hegel introduce una muy original

---

[9] Si recordamos las caracterizaciones de la Lógica y la Metafísica, tal como las entiende Hegel en sus primeros años de Jena, podemos decir que la Lógica expone esas formas universales del saber o determinaciones conceptuales, mientras que la Metafísica expone aquello que soporta la comprensión de estos conceptos, es decir, el espíritu. Lo que ocurre es que a la altura de la *Fenomenología*, en 1807, esa distinción desapareció y la lógica se fundió con la metafísica integrando la llamada filosofía especulativa. Esta fusión indica que el espíritu no es un sujeto aparte, no es una entidad distinta a las conceptualidades que lo determinan o no es un portador de esas conceptualidades, sino simplemente el nombre para el proceso de despliegue de estas. Así entiende Hegel el espíritu en la *Fenomenología* y por ello puede decir en el prólogo a esta obra que el absoluto (o sea, el espíritu) no solo es sustancia (la esencia de lo real), sino también sujeto (principio de actividad) o mejor que es sustancia en tanto sujeto; él es esencia y fundamento, pero entendiendo estas como un proceso de autorrealización o autodespliegue de sus determinaciones lógicas.

concepción del absoluto claramente delineada en la *Fenomenología*. El espíritu opera aquí como un pensar universal que no se retrae a una esfera trascendente a la que la consciencia solo accedería mediante un salto intuitivo (Schelling), sino que encarna un pensar vivo que se interna en la realidad desplegando paulatinamente en ella sus determinaciones de sentido, las cuales abarcan también a toda consciencia singular y condicionan su actuar y conocer. En ese sentido, Hegel puede afirmar en la introducción a la obra que el absoluto "ya está y quiere estar entre nosotros", pero no a la manera de una evidencia inmediata, sino como una presencia o *parousia* que va acrecentándose a medida que la consciencia la reconoce y la hace efectiva en su estar en el mundo. El espíritu se va develando paulatinamente a la consciencia que lo reconoce y se entrega a su movimiento. Esta manera de acceder al absoluto ya no es intuitiva sino "especulativa", pues así como un espejo media la mirada del observador con el reflejo del objeto y los integra a los dos, un pensar especular o especulativo opera como la mediación del pensar universal con el pensar concreto de una consciencia finita. En este proceso especulativo, que tiene lugar tanto en el espíritu que se manifiesta como en la consciencia que lo reconoce, no hay un principio ni un fundamento primero que domine el movimiento; más bien, la consciencia y espíritu se trenzan en una mutua mediación, como dos ruedas dentadas, de modo que el espíritu se realiza solo gracias a la acción de la consciencia —es decir, a su experiencia teórica y práctica—, pero esta acción solo hace efectivo el sentido espiritual de lo real si ya ha reconocido su presencia y se deja guiar por ella, en lugar de imponer unilateralmente sus representaciones únicamente subjetivas.

Con la anterior descripción, tenemos claro el sentido del primer título de la obra: *Fenomenología del Espíritu*. En este, se dice que el espíritu no opera como una idea trascendente al ser de lo real y al mundo de la praxis humana, sino que es *fenómeno*, es decir, aparece, se hace presente y se manifiesta a la consciencia humana. Una fenomenología del espíritu implica un estudio o tratado de las diferentes manifestaciones en lo real de esta significatividad universal. La idea de una fenomenología ya era corriente en la época de Hegel en Jena. En términos generales la fenomenología se concebía como una "doctrina de la apariencia sensible" que busca distinguir las diversas clases de apariencia y sus diferentes

fuentes[10]. La tarea fundamental de esta doctrina consistía, sin embargo, en distinguir la mera apariencia, es decir, lo que una cosa parece ser de su manifestación fenoménica, o sea, de lo que esta cosa es en realidad de modo efectivo. Por supuesto, en los proyectos fenomenológicos de la época, se trataba ante todo de un examen de la simple apariencia sensible por debajo de la cual se trataba de identificar el "lenguaje físico verdadero" del "fenómeno originario" (*Urphänomen*) como pensaba Goethe y, no obstante, algo de este sentido subsiste aún en la fenomenología hegeliana. Ciertamente, lo que en ella se manifiesta es el espíritu mismo y no la naturaleza, y es verdad también que esta manifestación no se da solo para la sensibilidad, sino para el ámbito total de la experiencia de la consciencia (que no es solo sensibilidad, sino también imaginación, entendimiento, razón, etc.), pero lo que sigue en pie para Hegel es la distinción entre la simple apariencia y el fenómeno efectivo. Esto se debe, en efecto, a que el espíritu se manifiesta a la experiencia humana, pero eso no significa que él se haga evidente y se presente sin más en la apariencia inmediata del mundo. Dicho de otra forma, la *Fenomenología* trata de mostrar que el espíritu, es decir, el principio racional que unifica lo real en una totalidad de sentido, se manifiesta en todos los campos de la experiencia humana: en la naturaleza y en el mundo social, en la vida interna del yo y ante la presencia del otro, en la historia, en el arte, en la religión, etc.

No obstante, eso no implica que ese sentido espiritual se muestre de manera silvestre y espontánea, y que pueda ser recogido sin fricciones por la consciencia. Al contrario, es muy frecuente que los seres humanos sean incapaces de advertir en su experiencia de mundo el hondo significado espiritual que determina a la realidad y se detengan en la superficie de una realidad de apariencias dispersas y caóticas sin aprehender el espíritu que allí se manifiesta, pero que pasa desapercibido por la pregnancia de lo inmediato. Así, por ejemplo, quien examina la historia desprevenidamente suele ver en ella tan solo una serie deshilvanada de eventos y sucesos, pero una fenomenología del espíritu puede mostrar que en

---

[10] Así la concibe J. H. Lambert en su *Neues Organon* de 1764. Al respecto, *Cf.* Bonsiepen, 2017, p. XXX, quien encontró en la *Fenomenología de la naturaleza* de K. Reinhold el antecedente más directo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

medio de esa apariencia caótica del acontecer histórico se verifica un genuino despliegue de la razón, no solo porque con el paso del tiempo ámbitos fenoménicos de lo real que antes parecían impenetrables para la comprensión han ganado inteligibilidad y sentido, sino también porque la consciencia humana se ha vuelto más reflexiva y autoconsciente sobre su propia esencia y su lugar en el mundo. Visto así, la *Fenomenología* no solo expone las manifestaciones del espíritu, enseña a la consciencia natural, es decir, a la consciencia ingenua que se somete acríticamente a la tiranía de lo inmediato, a ver el espíritu y a identificar sus huellas en medio del desorden de la apariencia. Por ello, la *Fenomenología* es una exposición de las diversas formas de automanifestación del espíritu, pero al tiempo tiene por tarea formar al lector quien paulatinamente va reconociendo que en sus diversas experiencias de mundo hay un sentido que se hace inteligible y cada ámbito de lo ente está vinculado entre sí como en una totalidad espiritual.

En lo anterior resulta implícito que el movimiento de autodespliegue del espíritu, el proceso por el cual este se interna y se hace manifiesto en la realidad, no es azaroso ni arbitrario. Tiene lugar siguiendo unas determinaciones lógicas que lo vertebran y articulan. La serie de estas determinaciones, sus relaciones entre sí y las diversas configuraciones de la verdad que ellas definen, constituyen lo que Hegel llama el concepto [*Begriff*]. La cartografía de esta estructura interna del concepto en su proceso de autogénesis es el objeto de la ciencia de la lógica [*Wissenschaft der Logik*], a la que Hegel dedicó sus esfuerzos después de la *Fenomenología* y que se convirtió definitivamente en la primera parte del sistema. Para 1807, no obstante, Hegel ya disponía de un esquema rudimentario del concepto, es decir, de una serie provisional de determinaciones conceptuales con las que guiaba el proceso de manifestación del espíritu[11]. No podemos detallar aquí cada una de ellas, pero podemos señalar que

[11] En el segundo esbozo de sistema de Jena (1805/076), estas determinaciones han sido identificadas en la siguiente serie: "ser absoluto", "hacerse otro" (o "relación"), "vida y conocimiento", "saber que se sabe", "espíritu" y "espíritu que se sabe" (*Cf.* Hegel, *Gesammelte Werke*, Vol. 8, 286). Ellas conforman la lógica que subyace a la fenomenología del espíritu, es decir, las articulaciones conceptuales puras que orientan al espíritu en su despliegue efectivo.

se trata en general de una lógica de la negación, o sea, que el espíritu se despliega de forma negativa. Esto significa, en términos simples, que cada manifestación del espíritu no representa la *afirmación* independiente de una configuración de sentido aislada y, por lo tanto, el proceso total del espíritu no ocurre al modo de una serie discontinua de proyectos de verdad separados y autónomos. Sucede, más bien, que el espíritu solo tiene vitalidad efectiva si cada nueva manifestación del mismo es una *negación* de la anterior, es decir, si cada nueva proyección de sentido no aparece sin más como una positividad inédita, sino que se elabora como respuesta a los vacíos que la anterior ha dejado de modo que representa una ampliación y corrección del espíritu que le precede, una propuesta de sentido más profunda que no anula la razón que le ha antecedido, pero que fija los límites de su validez y enriquece la significatividad del mundo.

Podemos ilustrar esta negatividad si consideramos no el espíritu absoluto hegeliano, sino el espíritu de un pueblo o una comunidad. Cuando se habla del espíritu de un pueblo no se hace referencia a una esencia inamovible que encarna su identidad definitiva, pero tampoco a un conjunto disperso de diferentes proyectos históricos de sentido que este haya asumido. El espíritu de una comunidad es, más bien, una continuidad creciente y que se enriquece de las experiencias históricas, es decir, de los aprendizajes y decepciones que estas van dejando. También se dice que un pueblo crece espiritualmente cuando, en virtud de un proceso reflexivo cada vez más profundo, se hace más consciente de sí mismo: cuando reconoce cada vez mejor su esencia íntima y su lugar en la historia del mundo justamente porque las rupturas y quiebres que ha experimentado en su devenir lo han obligado a repensar y corregir su posición de sentido, a rehacer y perfeccionar su "verdad declarada" como diría Hegel. Del mismo modo, el espíritu en Hegel es la manifestación de un orden racional que se despliega negativamente porque genera en su propio seno las diferencias que quiebran su identidad; pero luego este orden es capaz de superar esta ruptura infligida por él mismo, es capaz de negar su negación, al integrar estas diferencias en una identidad más alta desde la cual se reinicia el proceso. La negatividad representa entonces la lógica de realización del espíritu, pero más que de un simple esquema mecánico se trata del principio vital mismo del sistema, esto

es, de la fuerza animadora de una razón que se efectúa en el mundo y nutre el sentido de lo real.

Sin embargo, esta afirmación *negativa* de la vitalidad del espíritu no tiene lugar en un vacío sin fricciones, como si el espíritu se desplegara al modo de una potencia metafísica irrefrenable, como si la realidad concreta donde acontece fuera el escenario de su *parusía* sin mancha y la historia del mundo una trayectoria lineal dirigida hacia un progreso inexorable de la razón. Ocurre, más bien, como ya se ha indicado, que el espíritu solo se realiza y la razón solo es fuerza efectiva de sentido, si la experiencia humana los reconoce y los sostiene conscientemente como los principios y verdades que guían su praxis concreta. No obstante, con esto ya pasamos a las tareas indicadas en el segundo título de la obra, "Ciencia de la experiencia de la consciencia". Revisemos brevemente el sentido de esta formulación.

3. La ciencia de la experiencia de la consciencia

Pese al lugar central que Hegel explícitamente le concede a la experiencia en esta obra, se suele desconocer con frecuencia su función e importancia para el propósito de esta. Esto tiene que ver, sin duda, con el hecho de que el movimiento dialéctico de la experiencia, descrito por Hegel en detalle en la introducción y que anuncia allí mismo como el hilo conductor de toda la *Fenomenología*, se pierde muy rápidamente en la compleja exposición del texto. En efecto, mientras que los capítulos iniciales parecen seguir fielmente la dialéctica de la experiencia expuesta al comienzo del libro, esta orientación se refunde a más tardar a la altura del capítulo sobre la "Religión", de modo que la sección final sobre el "Saber absoluto" ya parece no guardar trazas de la experiencia concreta y situarse en cambio en el terreno especulativo del concepto puro. Estas circunstancias enrarecen aún más la naturaleza de la *Fenomenología* (y su relación con el sistema), pues la obra parece dividida entre lo que ella misma dice que es (una descripción científica de la experiencia) y lo que efectivamente se le muestra de manera más directa al lector (una exposición especulativa dominada por el punto de vista del filósofo).

En cualquier caso y, a pesar de que a veces sea invisible, se debe considerar a la experiencia uno de los ejes articuladores de la obra sin

el cual la autopresentación del espíritu no podría tener lugar. De hecho, como queda claro en nuestra exposición anterior, la experiencia humana es la instancia que *hace posible* la manifestación del absoluto, no es una simple receptividad que acoge pasivamente las impresiones provenientes del mundo, sino el activo acoger el sentido y hacerlo efectivo en el amplio horizonte de la praxis humana[12]. Por ello, el absoluto no funge como una premisa o axioma aceptado sin más, sino que se "debe justificar a través de la exposición del sistema mismo". Sin embargo, esta exposición no es un catálogo enciclopédico de diversas manifestaciones abstractas del espíritu, estas se encarnan en distintas formas históricas de experiencia. Cada una de estas estaciones de la experiencia resulta una *configuración* espiritual, de modo que Hegel expone, en cada caso, no solo una forma de vida concreta, sino la verdad que constituye su principio, presentando además la experiencia concreta que llevó a la consciencia (individual o colectiva) a sostener dicha verdad, pero también aquella otra experiencia que hizo finalmente que esta visión de mundo resultara insostenible y fuera a la postre sustituida por una nueva.

Vistas así las cosas, es claro que el movimiento del espíritu en la *Fenomenología* no opera dogmáticamente como algo impuesto desde fuera, pero tampoco se apoya únicamente en la pura necesidad lógica que determina el proceso de realización del absoluto. La manifestación del espíritu es algo de lo que se convence la consciencia misma si atiende el verdadero significado de su experiencia. Ella llega a este convencimiento cuando constata que la verdad o el principio que ha guiado hasta un punto dado su praxis resulta insostenible de cara a las demandas de la realidad y se ve obligada a elaborar una verdad más rica desde la cual se proyecta un ámbito más amplio de sentido que supera las insuficiencias del anterior. El despliegue del absoluto no es entonces un mero postulado, ni una verdad que se fundamenta solo en sí misma, sino una que se confirma con fuerza creciente a medida que la consciencia recorre

---

12 Con esto es ya evidente que la noción hegeliana de experiencia dista mucho de su versión empirista que la confunde con la percepción sensible de lo dado. Esta última es la concepción en boga en la época de Hegel que, por lo demás, fue sancionada por Kant cuando relaciona la experiencia solo con el ámbito del mundo fenoménico.

las distintas etapas de su experiencia y reconoce en ellas la presencia de formas más ricas de la misma razón universal.

Podemos ahora, con todo lo anterior, determinar más de cerca la concepción hegeliana de experiencia que se pone en juego en la *Fenomenología.* A este respecto, el atisbo fundamental de Hegel consiste en identificar el carácter negativo de la experiencia, que en último término es solo el rasgo correspondiente al despliegue negativo del espíritu. En efecto, si la experiencia humana debe realizar el absoluto, es decir, si su diversidad de objetos y sus frecuentes mutaciones históricas deben poder unificarse como expresiones de un mismo proceso de manifestación del espíritu, entonces la misma estructura de negatividad que caracteriza a este debe vertebrar la realización de aquella. En otras palabras, una genuina experiencia debe reflejar en su movimiento la constante autonegación mediante la cual el espíritu va poniendo de manifiesto sus determinaciones internas y desplegando su esencia. Por supuesto, afirmar la negatividad de la experiencia no es solo una estrategia para asegurar la coherencia del sistema, haciendo coincidir en este rasgo al espíritu que se aparece con la praxis de la consciencia. Más bien, dicha negatividad es algo que destella con evidencia, pues resulta claro que la consciencia no solo persiste en sostener a toda costa la validez de una verdad alcanzada, sino que también está siempre en condiciones de negarla cuando advierte que su saber falla y que sus creencias y opiniones son insostenibles ante la evidencia de las cosas mismas. La consciencia, en este sentido, es siempre autoconsciencia, es decir, es reflexión sobre sí misma, pero no en el sentido de la introspección del *cogito* cartesiano, sino al modo de una reflexión y examen constantes de las verdades que determinan su mundo de sentido, que son capaces de advertir sus limitaciones y de reconstruir o reformular sus principios orientadores y el horizonte de significaciones que proyectan.

La introducción a la *Fenomenología* describe en detalle esta estructura negativa de la experiencia. Hegel señala allí que toda forma de consciencia se caracteriza por asumir como verdadero, así sea de manera tácita, un principio que para ella encarna la esencia de la realidad y a partir del cual funda su saber, orienta su praxis y da sentido a su mundo en general. Al mismo tiempo, sin embargo, toda forma de consciencia está expuesta al acontecer de las cosas que con frecuencia pone en evidencia

los límites de este mundo y obliga, por consiguiente, a la consciencia a un examen de su verdad hasta entonces declarada. Hegel llama al examen autorreflexivo que tiene lugar *inversión* [*Umkehrung*] de la consciencia sobre sí misma, por la cual la consciencia niega su objeto anterior, no para quedarse en una nada improductiva, sino para elaborar desde allí una nueva verdad y un nuevo mundo de sentido. Todo este movimiento de negaciones y de negaciones de estas negaciones constituye la experiencia en su totalidad. Como queda claro esta negatividad no se vive como una destrucción que arrasa con toda significación y deja a la consciencia en un vacío nihilista, porque en últimas la pérdida de una verdad se transmuta finalmente en el acceso a una verdad superior que representa una manifestación más amplia del espíritu.

Que la experiencia sea negativa implica entonces varias cosas: 1) no es meramente afirmativa, es decir, no consiste en una acumulación de resultados y verdades fijas. Se realiza y se hace efectiva solo como un proceso que va negando toda postura de sentido que se haga pasar por definitiva, al integrarla en una perspectiva más alta la cual será sometida al mismo escrutinio. Desde este contexto se ve claramente la distancia que separa la noción hegeliana de la versión empirista o cientificista de la experiencia, para la cual esta es ante todo la recepción sensible de hechos simplemente dados o la verificación y validación de verdades sobre estos hechos que se vuelven definitivas. En este sentido, la experiencia es también negativa porque 2) se acompaña de un permanente ver que las cosas *no* son como la consciencia pensaba y de la constatación de que su verdad declarada *no* era la verdad del mundo, sino tan solo una mirada parcial al todo que requiere nuevas reformulaciones. En relación con esto, Hegel indica que la experiencia es dolorosa, pues el derrumbe de nuestras creencias no es tan solo una refutación epistémica que nos dejará indiferentes, sino un momento de profunda decepción y de abandono de la visión de mundo y de la forma de vida en donde hasta entonces nos sentíamos como en casa. No obstante, en último término, la genuina experiencia es negativa 3) porque ella es respuesta a la negatividad del espíritu, no opera como el libre hacer de la consciencia de un sujeto que sobrevuela la realidad, la registra y se enseñorea sobre ella, sino que solo hay experiencia, para Hegel, si la consciencia se vincula con el ámbito de sentido al que pertenece, si reconoce las determinaciones

espirituales que, al brotar de las cosas mismas, condicionan todo su saber y su existencia en general y si es sensible a las rupturas y quiebres del sentido que como interpelaciones de lo absoluto anuncian que un proyecto de sentido debe perecer para que despunten constelaciones de verdad aún más amplias.

En esto último, es fácil reconocer un elemento normativo inherente a la concepción hegeliana de la experiencia. En efecto, al identificar la estructura negativa de la misma y su auténtico significado espiritual Hegel pretende describir la verdadera naturaleza de la experiencia. Sin embargo, resulta evidente que esta negatividad y espiritualidad no están siempre presentes en las formas corrientes de la experiencia humana. De hecho, la manera más habitual de estar en el mundo para la consciencia es quizás la de la contemplación distanciada de una realidad que se nos hace ajena y desvinculada de nuestras preocupaciones inmediatas. El mundo —y no solo el mundo físico, sino también el mundo social de las interacciones humanas— aparece la mayoría de las veces como una reunión de entidades discretas y externas a la consciencia y no como la totalidad de sentido a la que Hegel llama espíritu. Por ello, desde esta distancia objetivante con las cosas, se suele llamar experiencia a la mera acumulación de saberes sobre esta realidad superficial desprovista de espíritu. Por ello, también la concepción empirista o cientificista de la experiencia, dominante en la época de Hegel, como tal vez en la nuestra, no hace sino dar expresión a esta experiencia empobrecida del sentido común. Dado lo anterior, resulta que la exposición de la genuina experiencia por parte de Hegel comporta también un momento normativo: ella es la descripción de la verdadera experiencia, pero esta no coincide con lo que en la inmediatez fáctica tiene lugar como experiencia y por ello no se trata tanto de "lo que es", sino de la experiencia que "debería ser", o sea, de la experiencia que tendríamos que realizar si queremos aprehender al espíritu en su manifestación, si queremos realizar la razón que da sentido al mundo, en lugar de permanecer en la inmediatez de un ser mudo que no nos interpela. Desde esta experiencia posible, pero nunca asegurada, advertimos entonces el carácter solo incierto de la manifestación del espíritu. Este, como habíamos visto, no se despliega con la necesidad de un proceso ineluctable. Esto es así, porque remitido a la experiencia siempre falible de los seres humanos, su realización se

encuentra siempre amenazada por la inconstancia de sus proyectos y por la contingencia de lo que acontece. No obstante, la experiencia que aquí se prescribe no debe entenderse al modo de un ideal regulativo de la praxis que en esencia sería irrealizable. La experiencia es frágil y quebradiza, pero es una posibilidad genuina que puede hacerse real, aun para seres finitos como nosotros, cuando nos esforzamos por reconocer en la apariencia del ser las trazas de un sentido superior. Por vía de esta genuina experiencia, como reconocimiento de aquello que nos vincula en una unidad de sentido con el mundo del ser objetivo y el mundo histórico de los otros, la *Fenomenología del Espíritu* parece reencontrar una urgente actualidad: en una época de alienación y extrañamiento como la nuestra, donde individuos enajenados no logran identificar referencias de sentido más allá de la estrecha esfera de sus intereses privados, ella anuncia la posibilidad de una experiencia, vulnerable e inconstante pero innegable, que nos hace sensibles para lo común que nos reúne.

Con todos estos elementos se puede ilustrar el sentido cabal del título que Hegel proyectó en un momento para esta obra y que al final no resultó. La *Fenomenología* es "Ciencia de la experiencia de la consciencia", primero porque se trata de una descripción científica, esto es, elaborada por el filósofo desde el punto de vista del concepto y el absoluto, de la experiencia humana. En este orden de ideas, ella no es un simple relato o narración de diferentes formas de la experiencia, sino una descripción sistemática que elabora las diversas configuraciones de esta identificando en cada caso el principio de sentido o la verdad que le es esencial y las ordena luego en una secuencia determinada por el grado creciente de manifestación del espíritu que allí va teniendo lugar. Se trata de una ciencia porque el filósofo ilustra la necesidad de esta serie al mostrar que este proceso refleja en últimas el despliegue de la razón absoluta según su lógica negativa inmanente.

Sin embargo, se trata de una "ciencia de la experiencia de la consciencia" no solo porque el filósofo tome a la experiencia como objeto de su ciencia, sino también porque es la experiencia la que hace posible la realización del espíritu que se describe luego científicamente, es decir, porque es la consciencia la que en su praxis vitaliza y vuelve efectivo al absoluto que sin ello no sería ciencia, ni nada, sino una mera "soledad sin vida", como dice Hegel en las últimas líneas de la *Fenomenología*. Esto

vale tanto para la consciencia que protagoniza la obra, la consciencia natural que se instancia en diferentes figuras a lo largo del texto, como para la consciencia de nosotros, lectores de Hegel, a quienes él invita a recorrer el mismo camino de experiencia. Se trata de una "ciencia de la experiencia" en el doble sentido del genitivo: primero, como una reflexión del filósofo sobre la experiencia que devela su verdadera estructura y segundo en cuanto ciencia y saber filosófico que solo es real gracias a la consciencia y sus experiencias. En el primer caso la experiencia es "objeto" del saber especulativo del filósofo, en el segundo la experiencia es el "sujeto" que realiza al espíritu y con ello hace efectiva en lo concreto la ciencia del concepto. En el primer caso, se trata de la ciencia que hace el filósofo; en el segundo, de la experiencia viva, no exclusiva del filósofo, que "hace" ciencia, ciertamente no al modo de un tratado erudito sobre la razón absoluta, sino como un "hacer" real y efectivo, que inserto en las prácticas puede transformar el mundo.

Teniendo en cuenta estas últimas observaciones ya podemos explicar nuestra afirmación del comienzo, según la cual no es posible hacer una presentación de una obra como la *Fenomenología*. En efecto, esta experiencia última, es decir, no la que es objeto del filósofo, sino aquella que realiza el espíritu y que puede ser encarnada por cualquier consciencia, solo es real en cuanto se vive en primera persona y no simplemente en cuanto se llega a saber de ella por otro, oída. A mi modo de ver, así debe entenderse el propósito último de Hegel al escribir la *Fenomenología*: no busca tanto exponer científicamente los momentos lógicos que articulan la manifestación del espíritu, ni describir el camino de la experiencia a lo largo del cual esta manifestación ya ha tenido lugar. Todo esto puede ser importante, pero quizás es anodino porque, de hecho, un lector puede llegar a convencerse de que todos estos planteamientos son verdaderos en virtud de la fuerza argumentativa de la exposición de Hegel, sin embargo, nada de lo que así se aprehende tiene sentido real mientras ese lector no lo integre en la praxis, mientras no lo asuma como una orientación válida de su existencia y por ello más como verdades que se viven que como verdades que solamente se conocen. Lo que cuenta en últimas es que el lector asuma en carne propia el lugar de la consciencia natural que hace experiencias y se forme él mismo a medida que repite con ella el curso de su formación [*Bildung*]. De eso es efectivamente de lo que trata

la obra, de la formación de la consciencia, primero de una consciencia individual y luego de la consciencia colectiva: de la formación espiritual de la humanidad entera a lo largo de su experiencia histórica. Lo esencial en toda experiencia formativa es que ella no se le puede ahorrar a nadie, no se obtiene simplemente por saberla a través de un tercero, exige vivirla directamente, sin mediaciones, como una transformación real de la propia existencia. Por todo esto, una presentación de la obra resulta ociosa en cuanto ella represente una exposición externa que se asuma como suficiente para aprehender su significado último, pues este solo aparece si repetimos en nuestras vivencias la aventura espiritual que vive la consciencia natural. Quizás para significar algo semejante a esto Hegel habría llamado a su *Fenomenología* "un viaje de descubrimiento"[13]. Son estas mismas circunstancias las que quizás expliquen, en qué sentido Hegel consideró que este libro podría constituir una introducción a su filosofía, a saber, no como una introducción al conocimiento especulativo del sistema, sino como una introducción del sistema en la vida misma de la experiencia humana, lo que sería entonces la consumación más alta y real del saber filosófico.

Así pues, el libro debe animar en la experiencia al espíritu que en el sistema puede parecer solo una estructura entumecida y a la vez debe mostrar que la experiencia humana no es una superposición dispersa de proyectos de verdad, sino que estos pueden vincularse en una unidad integral de sentido. Esa permanente oscilación de la *Fenomenología*, que la lleva de la experiencia al sistema de la ciencia y luego desde aquí de vuelta al ser de lo real, confiere a la obra un carácter de movilidad y transitoriedad permanentes que puede irritar a un lector acostumbrado a una exposición filosófica más convencional de argumentos que se siguen linealmente. Circulando permanentemente entre el sistema del espíritu y la experiencia concreta de los seres humanos, el libro no encuentra reposo en ninguno de estos ámbitos[14], y así combina planteamientos altamente

---

13 Según el testimonio de Karl Ludwig Michelet citado por Köhler y Pöggeler. *Cf.* Köhler, D, Pöggeler, O. "Einführung", en: *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes.* Akademie Verlag, 1998, p. 27.

14 Ciertamente, en el mapa global del sistema que es la *Enzyklopädie*, existe una sección titulada "Fenomenología del Espíritu", pero se trata de un esquema raquítico de la

especulativos con análisis de fenómenos sociales y culturales; pasajes que remiten a la estructura conceptual pura del espíritu con alusiones a figuras literarias, históricas o mitológicas que encarnan experiencias constitutivas de la existencia (el conocimiento del mundo, el perdón y el reconocimiento, la vida en familia y la comunidad, la búsqueda de trascendencia por el arte o la religión, etc.); enunciados de elevado tecnicismo con frases de hondo contenido emocional y existencial. No obstante, a pesar de la compleja identidad de este libro de varios nombres que quiere ser varias cosas a la vez, a pesar de no encontrar su lugar ni en el seno del sistema ni por fuera del mismo, Hegel nunca renegó de esta obra juvenil. Si bien es cierto que el desarrollo posterior de su pensamiento lo llevó cada vez de manera más decidida a la elaboración del sistema, eso no significa que la *Fenomenología del Espíritu* fuera olvidada o superada. De hecho, Hegel se refiere a ella numerosas veces en sus cursos y, cuando en 1831, poco antes de su muerte, emprende la revisión del libro con miras a una nueva edición, escribe en una significativa nota: "peculiar trabajo de juventud, no retocar"[15].

La peculiaridad de la obra, a nuestro entender, tiene que ver con ese carácter dual que hace del texto más que una exposición filosófica, una realización efectiva de la filosofía, una suerte de *performance* filosófico que en lugar de analizar y discutir planteamientos y tesis de la filosofía —en toda la obra Hegel no se refiere prácticamente a ningún pensador— los muestra incorporados vitalmente en lo real de la experiencia concreta. A propósito de Calderón, Goethe decía que si toda la poesía del mundo desapareciera se podía reconstruir a partir de su obra; algo similar puede decirse de la *Fenomenología*; si toda la filosofía desapareciera podría ser reconstituida desde este libro, pero no porque en ella se expongan todas las grandes filosofías de la historia de occidente, sino de manera aún más radical porque esa obra del espíritu, que es la filosofía, se muestra aquí referida a la experiencia desde la que brota y que podemos repetir en nuestra propia situación.

---

obra de 1807 a la que se ha purgado de sus aspectos experienciales y que únicamente tiene en cuenta las primeras secciones de esta.

[15] "Eigenthumliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten", citado por Siep, en Siep, 2000, p. 23.

4. La estructura formal de la *Fenomenología*

La complejidad de la *Fenomenología del Espíritu* tiene que ver también con la enrevesada estructura formal de su exposición. Para aclararla, conviene retener la doble perspectiva o el doble movimiento que tiene lugar en ella: el de la formación de la consciencia a través de su experiencia y el del despliegue del espíritu, presentado por el filósofo. Como señalamos, estos dos registros no se presentan por separado; se relacionan y condicionan mutuamente, y en ese cruce determinan la arquitectura de la obra, sus articulaciones y divisiones internas. En esa medida, el índice general del texto se compone en realidad de dos series distintas que se solapan e imbrican entre sí. En primer lugar, tenemos una serie que marca en numeración romana, del I al VIII, las diferentes configuraciones de la experiencia de la consciencia desde la *certeza sensible* (I) hasta el *saber absoluto* (VIII); por otro lado, una serie literal, que describe los distintos momentos de la manifestación del espíritu en el siguiente orden: (A) "Consciencia", (B) "Autoconsciencia", (C.AA) "Razón", (C.BB) "El espíritu", (C.CC) "La religión" y (C.DD) "El saber absoluto". Para enredar aún más la cuestión, el momento C.BB se subdivide a su vez en tres partes: (A) "El espíritu verdadero o la eticidad", (B) "El espíritu extrañado de sí mismo o la cultura" y (C) "El espíritu cierto de sí mismo o la moralidad". Conviene retener primero una diferencia terminológica: se habla de "configuraciones" (o "figuras" o "formas") de la consciencia (o de la experiencia) para hacer referencia a la estructura o constitución particular de la experiencia de la consciencia que, como vimos, se compone de una verdad que ella declara y de una forma de saber o de praxis con la cual esta consciencia supone que se hace efectiva esta verdad. Por otro lado, se habla de "momentos" para hacer referencia a los distintos modos de manifestación del espíritu como un todo de sentido, que son a la vez grados o estaciones de su despliegue interno. Para concluir, queremos ilustrar brevemente la manera como estas dos series se trenzan y determinan recíprocamente: Con esto proponemos una especie de mapa o guía que debe servir al lector como orientación en el territorio inextricable de la *Fenomenología*.

Las dos series están en efecto anudadas, pues los puntos de vista que cada una de ellas refleja se encuentran correlacionados. En cada una de

las experiencias singulares de la consciencia (de I a VIII), tiene lugar una manifestación del espíritu que se realiza bajo una forma determinada o momento específico de su vida (A, B, C hasta C.DD). Hegel establece esta correspondencia de la siguiente manera.

El momento espiritual *Consciencia* (A) hace referencia a una forma de manifestación del espíritu en donde este se presenta en ruptura y escisión con la consciencia que lo conoce, es decir, como un ámbito objetivo determinado por una verdad interna que resulta desconocida para la consciencia. Así, bajo este momento Hegel subsume las tres (I a III) primeras formas de experiencia (certeza sensible, percepción y entendimiento) en las que la consciencia aparece escindida de su realidad y su mundo, y en las cuales la experiencia se vive como un esfuerzo por conocer la esencia o verdad que determina esta realidad desconocida.

El siguiente momento del espíritu se llama (B) *Autoconsciencia* e incluye aquellas formas de consciencia para las cuales la verdad ya no aparece como una esencia inherente a un mundo objetivo distinto de ella, sino como algo proyectado desde la consciencia misma. Las formas de consciencia o experiencia incluidas en este momento las agrupa Hegel en la configuración IV. Se tratan aquí formas de experiencia donde la verdad reside en la certeza de sí misma que tiene la consciencia y no en una esencia interna a un mundo objetivo. Así, la escisión entre la consciencia y la realidad no ha desaparecido pero mientras que en el momento A la verdad reside en el mundo y la consciencia es solo la instancia que la capta, en el momento B la esencia yace en la consciencia y se irradia desde allí a toda la realidad. Con esto, no se hace referencia a complejas posturas filosóficas para las cuales el mundo sería solo una proyección de la consciencia. Aquí se examinan experiencias reales donde el mundo no se ha difuminado, pero en las cuales su principio de determinación lo fija la consciencia. Se trata así de experiencias elementales como la de una consciencia apetente de cara a una realidad natural que ella consume para satisfacer sus apetitos vitales básicos, o aquella experiencia profundamente humana de una consciencia que hace frente a otro ser humano esperando obtener de él el reconocimiento que confirme su propia realidad y valía.

Si las experiencias de los dos primeros momentos del espíritu se caracterizan por el dualismo u oposición entre la consciencia y su mundo

real, el conjunto de experiencias descritas enseguida (capítulo V) y que se incluyen en el momento del espíritu llamado *Razón* (C.AA) están definidas por la unificación de estas esferas hasta ahora contrapuestas. Vale la pena explicar primero esta curiosa nomenclatura. Este tercer momento es C.AA y no simplemente C, porque él representa una de las formas posibles de realizar esta unificación entre la consciencia y su mundo, una forma de unificación y reconciliación distinta a la de los momentos C.BB, C.CC y C.DD. *Razón* es el nombre para esta primera forma o primer momento de la reunificación del espíritu, pero también los momentos siguientes (hasta el final del libro), así como las experiencias que ellos abarcan, son ejercicios de unificación de una razón que se declina como razón teórica y práctica (en C.AA), como razón espiritual e histórica (C.BB. *Espíritu*), al modo de la racionalidad representativa propia de la *Religión* (C.DD) y, finalmente, al modo de la razón conceptual de la filosofía o *Saber absoluto* (C.DD). Revisemos brevemente las experiencias donde se manifiesta, en estos distintos momentos, un espíritu unificado.

En el momento llamado *Razón* (C.AA), se reúnen experiencias (Capítulo V) de una consciencia que ya no busca ni conocer una verdad objetiva ni imponer la propia, sino hacer efectivo un vínculo que la enlaza con la realidad y que no es ni del mundo ni de ella, sino anterior a los dos. Se trata aún de conocer y aprehender la esencia verdadera del todo, pero esta no es propia de la realidad ni interna a la consciencia, las engloba a ambas. Por ello, se incluyen aquí experiencias como la de la observación científica de la naturaleza (la *razón observante*) que quiere develar la estructura racional, tanto de la naturaleza como de la consciencia. Sin embargo, también acoge experiencias donde no se busca tanto una racionalidad teórica, sino un principio de orden práctico ya latente en el mundo social (como un ideal revolucionario o una virtud superior), que solo espera que un talante específico de la consciencia lo realice. Finalmente se incluye también aquí la experiencia de la *individualidad* con la cual Hegel hace referencia a una consciencia convencida de que, al expresar sinceramente su propio yo interior, saldrá a relucir a la vez la esencia última de la realidad.

El momento siguiente del espíritu se llama también así (C.BB) y en él se recogen experiencias de una consciencia que quiere unificarse con su objeto, no por medio de una estructura abstracta de leyes causales,

ni en la realización de un ideal impreciso, sino por el reconocimiento de aquellos vínculos y lazos que ligan a toda consciencia con su realidad social e histórica y que la determinan en la totalidad de su ser. En ese sentido, ya no se trata, como antes, de conocer teóricamente una estructura causal que une a la consciencia con su realidad, ni de hacer efectiva con la praxis humana la verdad latente del mundo, sino de "reconocer" aquello que desde siempre nos ha mantenido vinculados con este. Se trata aquí de experiencias de reconocimiento que se exponen en el capítulo VI, donde la unificación o reconciliación de la consciencia con el todo tiene lugar por la compenetración de esta con el mundo espiritual de su cultura y su realidad social, con su comunidad y con su pueblo. En ellas la consciencia reconoce la verdadera esencia de su ser en las instituciones, hábitos, costumbres, creencias y valores de su mundo social, con lo que ya no se trata, como hasta ahora, de experiencias de un yo individual; sino de un individuo que encarna un colectivo, un "nosotros". Se trata de experiencias de individuos o grupos humanos reales, que viven en contextos histórico-sociales concretos y que reconocen la racionalidad vigente en su propia situación, con lo cual el espíritu que se manifiesta aquí es el espíritu real que vive en la historia y no un mero concepto filosófico. En ese sentido, las experiencias descritas aquí coinciden en orden cronológico con las experiencias espirituales de las comunidades más relevantes de la cultura occidental desde Grecia y Roma, pasando por el Medioevo cristiano, el absolutismo y la Ilustración, hasta el presente posrevolucionario de la Europa de Hegel.

Después del "Espíritu", Hegel considera el momento de la "Religión" (C.CC). Este abarca las diversas formas de experiencia religiosa que el autor sistematiza en el capítulo VII. Se trata de experiencias realizadas por una consciencia que ya ha reconocido su pertenencia a un horizonte histórico de sentido, pero busca ahora integrar esta esfera particular de su cultura en una totalidad universal absoluta, que trascienda sus determinaciones solo epocales. Se busca en ellas aprehender la vida total del espíritu, o sea, no en la forma como este se declina solo parcialmente en las instituciones y prácticas de una comunidad histórica y finita, sino aprehender el espíritu como la instancia activa de la verdad que se sitúa por encima de toda la historia, como el principio divino que orienta no solo tal o cual comunidad concreta, sino el curso total del devenir.

Hegel llama al último momento del espíritu "Saber absoluto" (C.DD) y a él corresponde la experiencia del mismo nombre que se analiza en el capítulo VIII. Se trata aquí de la experiencia de la filosofía, o sea, de una experiencia que, como aquella de la religión, aspira a aprehender la totalidad desde un punto de vista absoluto, pero que, a diferencia de esta, no hace del absoluto un principio que trasciende la historia y el mundo real, sino una estructura viva que los articula internamente. A este absoluto, la sangre de la realidad, Hegel lo denomina el *concepto*, de modo que para esta experiencia del *saber absoluto* el espíritu se manifiesta en su forma conceptual más verdadera. Lo que aquí tendría lugar sería algo así como la experiencia filosófica por excelencia, una que Hegel concibe como la experiencia de un saber (o como un saber que es experiencia), que aprehende el espíritu, no solo en su situación y concreción históricas, ni como un principio divino trascendente; sino desde el punto de vista de las determinaciones lógicas internas que lo estructuran y que, en sus mutuas relaciones, configuran las diversas potencialidades de sentido que han abierto o pueden abrir el mundo. La unidad viva de estas determinaciones conforma la razón universal o absoluto; y saber de ellas, en el sentido de hacer experiencia de estas, representa la reconciliación más elevada con el espíritu que la consciencia humana puede llegar a alcanzar.

La breve descripción anterior se propone solo como una guía que señala al lector las grandes articulaciones de la obra y le brinda una orientación básica en la espesura de este denso territorio del espíritu que es la *Fenomenología*. Nada puede, sin embargo, aminorar el colosal esfuerzo de comprensión que supone la lectura de esta monumental obra y cuya magnitud solo se compara con la profunda satisfacción que surge cuando alguno de sus planteamientos nos llega a interpelar genuinamente. Solo en estos momentos, raros y excepcionales sí, pero no inasequibles, el libro cumple su cometido último y se presenta entonces con toda la fuerza transformadora de la existencia que constituye su verdadera esencia.

Luis Eduardo Gama
Universidad Nacional de Colombia

Bonsiepe, W. (2017). Introducción. En Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Fulda, H. F. (2003). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Beck.

Gómez Ramos, A. (2010). Presentación. En Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Abada.

Hegel, G. W. F. (1977). *Briefe von und an Hegel, vol. 4.1*. [editado por Nicolin, F. y Hoffmeister, J.]. Felix Miner.

Köhler, D. y Pöggeler, O. (1998). Einführung. En: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag.

Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Gesites*. Suhrkamp.

System
der
Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel
D. u. Professor der Philosophie zu Jena,
der Herzogl. Mineralog Sozietät daselbst Assessor
und andrer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

SISTEMA DE LA CIENCIA

de
Ge. Wilh. Fr. Hegel
Dr. y Prof. de Filosofía en Jena,
Asesor allí mismo de la Sociedad Mineralógica del Principado
y Miembro de otras Sociedades Académicas.

Primera Parte,
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Bamberg y Würzburg,
Joseph Anton Goebhardt
1807

PRÓLOGO

[1. ACERCA DEL CONOCER CIENTÍFICO][1]

{9} [1] Una explicación como la que suele anteceder a un escrito en un prólogo, —acerca de la finalidad que el autor se ha propuesto en dicho escrito, así como sobre los motivos y la relación en que cree hallarse con respecto a otros tratados del mismo objeto anteriores o contemporáneos— parece no solo superflua en un escrito filosófico, sino que, por la naturaleza de la Cosa[2], resulta hasta inadecuada y contraproducente. Esto se debe a que sería oportuno decir de la filosofía en un prólogo,

---

[1] Los subtítulos entre paréntesis cuadrados [ ] no son de Hegel, fueron introducidos por el editor en el índice de la obra. Se incluyeron para ayuda del lector. La paginación entre corchetes { } corresponde a la edición crítica de Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Hedde: *Gesammelte Werke*, volumen 9, tal como se halla en la nueva edición elaborada por Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont en la editorial Felix Meiner de Hamburgo, 2006. Teniendo en cuenta la diferencia en la organización de las frases en alemán y en español, la marcación de las páginas es aproximada. Se enumeraron los párrafos en números arábigos y entre paréntesis cuadrados, y reinician en cada uno de los capítulos numerados en romanos. Esto puede servir para facilitar la ubicación en los textos.

[2] *Sache*: 'cosa', se usa en un sentido más amplio e indeterminado que *Ding* por lo que se traduce como 'Cosa', con mayúscula. En V [180], se encuentra la distinción que establece Hegel entre estos dos conceptos: *Ding* es la cosa en cuanto está ahí como objeto posible de percepción, mientras que *Sache* es eso mismo en cuanto se constituye como objeto por el acto de la autoconsciencia.

en cuanto al cómo y al qué —como sería una *indicación* historial[3] sobre la tendencia o el punto de vista, sobre el contenido general y los resultados; una conexión entre afirmaciones y aseveraciones acerca de la verdad que van en una u otra dirección— que no puede ser válido para la manera como se debe exponer la verdad filosófica. –Además, puesto que la filosofía se halla esencialmente en el elemento de la universalidad que incluye dentro de sí lo particular, en ella, más que en otras ciencias, se da la apariencia de que en el objetivo o en los resultados finales se hallaría expresada la Cosa misma, incluso en su esencia[4] plena, frente a lo cual su desarrollo vendría a ser propiamente lo inesencial. Por el contrario, en la representación[5] general sobre aquello que es la anatomía, por ejemplo, algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo según su estar-ahí[6] inanimado, se está convencido de no poseer todavía la Cosa misma, es decir, el contenido de dicha ciencia, sino que hace falta esforzarse además por lo particular. –Por otra parte, en ese agregado de conocimientos, que no tiene derecho a llevar el nombre de Ciencia[7], una conversación acerca del objetivo y de otras generalidades semejantes no se distingue de la manera historial y no conceptual como se habla del contenido mismo, de esos nervios, músculos, etc. En la filosofía, por el

3 *Historisch*: 'historial'. Hegel utiliza este adverbio para referirse a la narración de hechos, por contraste con *geschichtlich* 'histórico', que se refiere a lo propiamente histórico, es decir, al sentido de esos hechos.

4 *Wesen*: 'esencia', 'entidad'. Es importante tener presente este doble significado del término porque Hegel lo aprovecha a lo largo de su exposición. Cuando se considere conveniente, se insistirá en ello introduciendo [entidad].

5 *Vorstellung*: 'representación'. Hegel la contrapone a la 'comprensión' que es propia de la razón. Podría traducirse como 'imaginación', pero se ha preferido mantener la unidad del término por su importancia semántica.

6 *Dasein*: 'estar-ahí' o 'existencia'. En la *Lógica*, este concepto se define como "*ser determinado*; su determinación es determinación *que está-siendo, cualidad*": *Lógica*, I, cap. 2). Se trata del ser en cada caso como momento de su devenir o el ser de paso que en español expresamos con el verbo "estar" (por ejemplo: 'estoy enfermo'). Se traduce con 'estar-ahí' para diferenciarlo del término *Existenz* ('existencia'). Sin embargo, en los casos en que se considere más claro, se traducirá con 'existencia' y se indicará (*Dasein*).

7 Conviene tener en cuenta que, cuando Hegel habla en general de Ciencia, se refiere a la filosofía como se ve en el título de la obra: *Sistema de la Ciencia*; se utilizará la mayúscula: Ciencia.

contrario, surgiría una {9-10} desproporción al utilizar esa manera de hablar cuando esta misma se mostrara incapaz de captar la verdad.

[2] Así también, al determinar la relación que una obra filosófica cree tener con otros esfuerzos acerca del mismo objeto, se está introduciendo un interés ajeno y se oscurece lo que importa cuando se trata de conocer la verdad. Tan firme como llega a ser la opinión acerca de la oposición entre lo verdadero y lo falso, así mismo se suele esperar también que se acepte o se contradiga un sistema filosófico dado y, en una explicación de este, la opinión no espera ver más que lo uno o lo otro. Esa opinión concibe así la diferencia entre sistemas filosóficos, no tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que, en la diferencia, tan solo ve la contradicción. El capullo desaparece al brotar la flor y se podría decir que aquel es refutado por esta y, del mismo modo, la flor es declarada por el fruto como un falso estar-ahí de la planta y entra a reemplazarla como su verdad. Estas formas no solo se distinguen, también se expulsan unas a otras como incompatibles. Sin embargo, su naturaleza fluida las convierte a la vez en momentos de la unidad orgánica en la que no solo antagonizan, sino que la una es tan necesaria como la otra y esta mutua necesidad viene a constituir la vida del todo. Ahora bien, por una parte, contradecir un sistema filosófico no suele concebirse de esta manera y, por otra, tampoco la consciencia que lo capta sabe por lo general liberarlo de su unilateralidad o mantenerlo libre y conocerlo, en la figura de lo que aparece antagónico y contradictorio, como momentos mutuamente necesarios.

[3] La exigencia de tales explicaciones y su satisfacción parece tal vez ocuparse con lo esencial. ¿Dónde podría expresarse lo interior de un escrito filosófico mejor que en sus fines y resultados, y por qué medio podría ser conocido con más determinación que mediante su distinción frente a aquello que la época produce en la misma esfera? Pero si ese proceder debe ser tenido por algo más que por el comienzo del conocer y debe valer como conocimiento efectivo[8], debería contarse de hecho entre las invenciones para eludir la Cosa misma y para conectar estas

---

8 Hay dos términos para expresar 'real': *wirklich*, cuya raíz *wirk-* indica 'acción'; y *real*, de origen latino, que tiene un sentido más abstracto. Para *Wirklichkeit* se traducirá 'realidad-efectiva' y para *wirklich*, 'efectivo'.

dos cosas, la apariencia de seriedad y de esfuerzo por la Cosa, con el efectivo ahorrarse de tal esfuerzo. –Esto es así pues la Cosa no se agota en su *fin*, sino en su *desarrollo*; el *resultado* no es el todo *efectivo*, sino el resultado junto con su devenir; el fin para sí[9] es lo universal {10-11} sin vida, así como la tendencia es el mero impulso que carece aún de su realidad-efectiva y el resultado nudo es el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí. –Igualmente, la *diferencia* es, más bien, el *límite* de la Cosa; se halla donde la Cosa termina o es aquello que la Cosa no es. Tales esfuerzos acerca del fin o los resultados así como de las diferencias y los juicios sobre ellos son, por lo tanto, trabajo más fácil de lo que quizás parece. La razón de esto es que, en lugar de ocuparse con la Cosa, esa acción va siempre más allá; en lugar de demorarse en la Cosa y olvidarse en ella, ese saber siempre echa mano de alguna otra cosa y se mantiene, más bien, en sí mismo en lugar de estar en la Cosa y entregarse a ella. –Lo más fácil es juzgar sobre aquello que tiene contenido y solidez, más difícil es concebirlo y lo más difícil es llevar a cabo su exposición, lo cual une ambas cosas.

[4] El comienzo de la formación[10] y del trabajo-para-salir de la inmediatez de la vida sustancial tendrá siempre que hacerse mediante la adquisición de conocimientos acerca de principios y puntos de vista universales para elevarse solo entonces al pensamiento de la Cosa en general, sustentándolo o refutándolo además con razones, captando su concreta y rica plenitud de acuerdo con sus determinaciones y sabiendo dar acertada cuenta de él y un juicio serio. Ahora bien, este comienzo de la formación tendrá que ceder su paso, en primer lugar, a la seriedad de la vida plena que introduce la experiencia de la Cosa misma y, cuando a ello se añada además que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la Cosa, entonces ese conocimiento y ese juicio mantendrán el lugar que les corresponde en la conversación.

---

9 *Für sich*: la expresión tiene el sentido de 'por sí mismo', 'de por sí'. No obstante, se traducirá 'para sí', ya que Hegel la utiliza de manera peculiar para contraponerla a 'en sí'. Cabría decir que 'en sí' corresponde a lo inmediato o simplemente dado, mientras que 'para sí' conlleva la idea de reflexión o mediación.

10 *Bildung*: 'formación', 'educación', 'cultura'. El término juega un importante papel a lo largo del texto: se lo traduce como 'formación' y, en algunos contextos, cabe entenderlo como formación cultural.

[2. El elemento de lo verdadero es el concepto y su verdadera figura, el sistema filosófico]

[5] La verdadera figura en la que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma. Colaborar para que la filosofía se acerque a la forma de la Ciencia —a la meta de poder despojarse de su nombre de *amor* al *saber* y ser *saber efectivo*— es lo que me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea Ciencia se halla en su naturaleza y la aclaración satisfactoria sobre ello es únicamente la exposición de la filosofía misma. La necesidad externa, empero, en cuanto es captada de una manera universal, prescindiendo de la contingencia de la persona y de los motivos individuales, es la misma que la interna en la figura como el tiempo representa el estar-ahí de sus momentos. Mostrar que ha llegado el momento de elevar la filosofía a Ciencia sería la única {11-12} verdadera justificación de los intentos que tienen este fin porque deja ver la necesidad de este e incluso porque a la vez lo realizaría.

[6] Al ponerse la verdadera figura de la verdad en la cientificidad —o, lo que es lo mismo, al afirmar que la verdad solo tiene el elemento de su existencia en el *concepto*— yo bien sé que esto parece estar en contradicción con una imagen (*Vorstellung*) y sus consecuencias, que es tan pretenciosa como extendida en la convicción de la época. Por eso no parece superflua una aclaración sobre esa contradicción; aunque no pueda ser aquí más que otra aseveración como lo es aquella contra la cual se dirige. En efecto, si lo verdadero solo existe en aquello, o mejor, únicamente como aquello que es llamado ya sea intuición, ya sea saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser —no en el centro del amor divino, sino el ser de ese mismo centro— entonces, a partir de ahí, se exigirá a la vez para la exposición de la filosofía, más bien, lo contrario de la forma del concepto. Lo absoluto no debe ser concebido, sino sentido e intuido; no su concepto, sino su sentimiento e intuición deben llevar la voz cantante y ser expresados[11].

---

11 La referencia parece ser a C. A. Eschenmayer, J. Görres y F. H. Jacobi, pero sobre todo a F. Schleiermacher: "Tener religión significa intuir el universo [...]. La esencia de la religión no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento": *Sobre la religión*, Arsenio Ginzo Fernández [Traductor]. Editorial Tecnos: 1990, p. 35.

[3. Punto de vista actual del espíritu]

[7] Si se capta la manifestación de semejante exigencia según su contexto más general y se la mira en el nivel en el que se halla actualmente el espíritu autoconsciente, este se encuentra más allá de la vida sustancial que él, por lo demás, llevaba en el elemento del pensamiento —más allá de esa inmediatez de su fe, más allá de la satisfacción y la seguridad de la certeza que poseía la consciencia acerca de su conciliación con la esencia y su universal presencia tanto interna como externa. Él no solo ha ido más allá hasta el otro extremo de su reflexión insustancial dentro de sí mismo, sino también más allá de esta. No solo se le ha perdido su vida esencial, además es consciente de esa pérdida y de la finitud que es su contenido. Apartándose de las algarrobas[12], confesando que va de mal en peor y prorrumpiendo en denuestos por ello, exige ahora de la filosofía, no tanto *saber* lo que él es, cuanto lograr de nuevo, por medio de ella, la producción de aquella sustancialidad y de la solidez del ser. Por consiguiente, para esa necesidad ella no debe tanto abrir el hermetismo de la sustancia y elevarla a la autoconsciencia —no tanto retornar su consciencia {12-13} caótica al orden pensado y a la simplicidad del concepto, sino, más bien, entremezclar las especificaciones del pensamiento, reprimir el concepto diferenciador y producir el sentimiento de la esencia, otorgar no tanto *intelección* cuanto *edificación*. Lo bello, sagrado, eterno, la religión y el amor son el cebo que se requiere para despertar las ganas de picar; lo que sostiene y propaga ampliamente la riqueza de la sustancia no debe ser el concepto, sino el éxtasis; no la necesidad de la Cosa que avanza fríamente, sino el entusiasmo ferviente[13].

[8] A esta exigencia corresponde el esfuerzo denodado y casi empecinado e irritado por arrancar a los seres-humanos del encenegarse en lo sensible, lo vulgar y singular y elevar su mirada hacia las estrellas; como si, habiéndose olvidado por completo de lo divino, estuvieran a punto

---

12 *Treber*: 'hollejo', 'orujo', es el término con el cual tradujo Lutero, en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-ss.), lo que en la traducción al español dice: "Deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pero nadie se las daba".

13 La referencia es de nuevo a Eschenmayer, Görres, Jacobi y Schleiermacher, pero también a Schlegel y Wagner.

de darse por satisfechos con el polvo y el agua como la lombriz. Antaño ellos habían decorado un cielo con amplia riqueza de pensamientos e imágenes. De todo lo que existe, el significado se hallaba en el hilo luminoso con el que estaba conectado al cielo; en lugar de detenerse en *este* presente, la mirada se deslizaba por encima de él hacia la esencia [entidad] divina, hacia una presencia allende, si es que puede llamarse así. El ojo del espíritu ha tenido que ser dirigido con violencia hacia lo terrestre y ser mantenido allí; y ha sido necesario un largo tiempo para hacer penetrar aquella claridad, que solo tenía lo ultraterreno, en la pesantez y confusión donde yacía el sentido de lo aquende y para hacer interesante y valiosa la atención a lo presente como tal, atención que ha sido llamada *experiencia*[14]. –Ahora parece que se da la necesidad de lo contrario; el sentido parece tan firmemente enraizado en lo terrenal que necesita una fuerza igual para elevarlo por encima de ello. El espíritu se muestra tan pobre, que, como el caminante en el desierto que anhela un simple sorbo de agua, parece anhelar para su solaz únicamente el magro sentimiento de lo divino en general. La magnitud de su pérdida se mide por aquello con lo que se da por satisfecho.

[9] Sin embargo, esa parquedad en el recibir o parsimonia en el dar no se aviene con la Ciencia. Quien solo busque edificación, quien trate de encubrir con niebla la diversidad terrenal de su existencia (*Dasein*) y su pensamiento y anhele el goce indeterminado de esa divinidad indeterminada, que mire a ver dónde pueda encontrarlo; fácilmente encontrará por sí mismo los medios para imaginarse algo {13-14} y pavonearse con ello. La filosofía, en cambio, debe cuidarse de querer ser edificante.

[10] Tal parquedad que renuncia a la Ciencia menos aún debe pretender que ese entusiasmo y nebulosidad sea algo superior a la Ciencia. Ese discurso profético cree que precisamente así se mantiene en el centro y en lo profundo, mira con desprecio la determinación (el *Horos*)[15] y se

---

14 Esta crítica al empirismo parece dirigirse sobre todo a F. Bacon a quien Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, llama "general de los filósofos de la experiencia". Sobre el concepto de experiencia en Bacon, puede verse el *Novum Organum*.

15 *Horos*: Hegel remite el término 'determinación' (*Bestimmtheit*) al griego: 'límite', 'definición'. La crítica va dirigida sobre todo a Görres y Eschenmayer.

mantiene a propósito distante del concepto y de la necesidad como provenientes de la reflexión que habita únicamente en la finitud. Pero, así como se da una amplitud vacía, también se da una profundidad vacía como una extensión de la sustancia que se derrama en una multiplicidad finita, sin fuerza para mantenerla cohesionada —se trata así de una intensidad sin contenido que, manteniéndose como mera fuerza sin expansión, viene a ser lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es solo tan grande como su exteriorización, su profundidad solo tan profunda como su osadía para expandirse y perderse en su manifestación. –Así mismo, cuando este saber sustancial sin-concepto aparenta haber sumergido lo propio del sí-mismo en la esencia y filosofar así verdadera y santamente, él se oculta que, en vez de estar entregado a Dios, con el desprecio de la mesura y de la determinación solo está permitiendo que se imponga en él mismo la contingencia del contenido, o que en el contenido se imponga su propia arbitrariedad[16]. –Al entregarse al fervor desenfrenado de la sustancia, ellos creen que, mediante el encubrimiento de la autoconsciencia y la renuncia al entendimiento, son los *suyos* a quienes Dios otorga la sabiduría mientras duermen[17]; de hecho, lo que de esa manera ellos reciben y dan a luz en el sueño es por ello también ensueño.

[11] Por lo demás, no resulta difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su estar-ahí y su representar, está a punto de hundirlo en el pasado y trabaja para su transformación. Es cierto que él nunca está quieto, sino que se halla siempre en movimiento progresivo. No obstante, así como en el niño, después de nutrirse larga y tranquilamente, el primer aliento viene a interrumpir aquella gradualidad de un crecimiento solo cuantitativo —un salto cualitativo— y ahora nace el niño; así también el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente al encuentro de la nueva figura va desprendiendo una

---

16 Crítica repetida a Eschenmayer por su forma de referirse a lo santo. En cuanto a la expresión "estar entregado a Dios", parece referirse a las palabras finales de Sócrates en el *Critón*.

17 Referencia al Salmo 127 (126), 2: "En vano madrugáis a levantaros, el descanso retrasáis, los que coméis pan de fatigas, cuando *él* colma a los suyos mientras duermen".

tras otras pequeñas partes de su mundo anterior y su desmoronamiento solo se ve insinuado mediante síntomas aislados; {14-15} tanto la frivolidad como el aburrimiento que invaden lo presente, el presentimiento indeterminado de algo desconocido, son precursores de algo distinto que está a punto de llegar. Este paulatino desmoronamiento, que no ha cambiado la fisionomía del todo, se ve interrumpido por el amanecer que, como un rayo, instaura de un golpe el nuevo mundo.

[12] Sin embargo, como el recién nacido, esta novedad no tiene una realidad-efectiva perfecta y es esencial no pasar esto por alto. Su primera irrupción es apenas su inmediatez o su concepto. Así como un edificio no está terminado cuando se han echado sus cimientos, tampoco el concepto del todo que se ha alcanzado es el todo mismo. Cuando deseamos ver un roble con el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la exuberancia de su follaje, no nos contentamos cuando en su lugar se nos muestra una bellota. Tampoco la Ciencia, corona de un mundo del espíritu, se halla acabada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una vasta revolución de múltiples formas culturales, el galardón de un camino muy intrincado y de esfuerzos y fatigas no menos numerosas. Es el todo que, tanto desde la sucesión como desde su despliegue, ha retornado dentro de sí; es su *simple concepto* que ha devenido. Ahora bien, la realidad-efectiva de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos se desarrollen de nuevo en el sentido devenido, pero en su nuevo elemento y adquieran forma.

[13] Como, por una parte, el primer fenómeno[18] del nuevo mundo no viene a ser más que el todo encubierto en su *simplicidad* o su fundamento[19] universal, para la consciencia, por el contrario, la riqueza del estar-ahí pretérito se halla todavía presente en el recuerdo. La consciencia echa de menos en la figura recién aparecida el despliegue y la especificación del contenido; pero echa aún más de menos la conformación de la forma mediante la cual las diferencias se determinan con seguridad y se ordenan sus relaciones firmes. Sin esta conformación, la Ciencia

---

18 *Erscheinung*: 'fenómeno', 'aparición'; del verbo *erscheinen*: 'aparecer'. Debe distinguirse de *Schein*: 'apariencia'; del verbo *scheinen*: 'parecer', 'brillar'.

19 *Grund*: conviene tener en cuenta que esta palabra puede traducirse como 'fundamento' o como 'razón', en el sentido de la razón de ser de algo.

carece de la universal *inteligibilidad* y tiene la apariencia de ser una propiedad esotérica de algunos singulares —una propiedad esotérica: porque ella se halla apenas en su concepto o en su interior; de algunos singulares: ya que su fenómeno no desarrollado convierte su estar-ahí en algo singular. Solo aquello que está perfectamente determinado es al mismo tiempo exotérico, concebible y capaz de ser aprendido y de ser la propiedad de todos. La forma entendimental[20] de la Ciencia es el camino que conduce a ella, abierto a todos e igualado para todos, y llegar por medio del entendimiento al {15-16} saber racional es la justa exigencia de la consciencia que ingresa a la Ciencia; esto en razón a que el entendimiento es el pensar, es el yo puro en general; y lo entendimental es lo ya conocido y lo común a la Ciencia y a la consciencia no científica, aquello por cuyo medio esta última está capacitada para entrar en la Ciencia de manera inmediata.

[4. El principio no es la plenitud, en contra del formalismo]

[14] La Ciencia que no ha hecho sino comenzar y que, por lo tanto, no ha sido llevada todavía ni a la plenitud del detalle, ni a la perfección de la forma, se halla por ello expuesta al reproche. Pero si este hubiera de tocar la esencia de la Ciencia, sería tan injusto, como sería inadmisible que no se quisiera reconocer la exigencia de aquel desarrollo. Esta contraposición parece ser el nudo principal en torno al cual se consumen los esfuerzos de la formación científica contemporánea y sobre el cual ella todavía no ha llegado a entenderse de manera conveniente. Una de las partes hace alarde de la riqueza del material y de la inteligibilidad; la otra desdeña al menos esta y hace alarde de la inmediata racionalidad y divinidad. No obstante, aunque la primera, ya sea únicamente por la fuerza de la verdad, ya sea también por la fogosidad de la otra, haya sido reducida al silencio y aunque se sienta vencida por lo que se refiere a lo fundamental de la Cosa, no por ello está satisfecha en lo que respecta a

[20] Entendimental: se utiliza este neologismo para señalar que se trata de lo propio del entendimiento: *verständig*.

aquellas exigencias porque son justificadas, pero no han sido satisfechas. Su silencio obedece solo a medias al triunfo, pero a medias también al aburrimiento y a la indiferencia que suele seguirse de la esperanza despertada una y otra vez, y de la promesa nunca cumplida.

[15] Con respecto al contenido, los otros se facilitan a veces bastante la tarea de poseer una gran vastedad. Introducen en su terreno una cantidad de material, a saber, lo ya conocido y ordenado y, al ocuparse sobre todo con las rarezas y las curiosidades, dan tanto más la impresión de poseer lo demás, aquello que el saber a su manera ha logrado ya, y de dominar a su vez lo que se halla aún desordenado y con ello someten todo a la idea absoluta, la cual parece así ser conocida en todo y haberse convertido en la Ciencia desplegada. Sin embargo, cuando se observa de cerca este despliegue, se muestra que no se ha llevado a cabo porque uno y lo mismo se hubiera configurado a sí mismo diversamente, sino que tal ciencia no es más que la repetición informe {16-17} de uno y lo mismo, que únicamente es aplicado de manera externa a los diversos materiales y que adquiere así una tediosa apariencia de diversidad. Cuando el desarrollo no consiste más que en esa repetición de la misma fórmula, la idea de por sí ciertamente verdadera se queda de hecho detenida únicamente en su comienzo. Dar vueltas en torno a lo dado con la forma única e inmóvil del sujeto sapiente y sumergir el material desde fuera en ese elemento quiescente no constituye el cumplimiento de lo que se exige, a saber, la riqueza que brota de sí misma y la distinción de las figuras que se autodeterminan, ni tampoco lo constituyen ocurrencias arbitrarias acerca del contenido. Se trata, más bien, de un formalismo monocromático que solo llega a la distinción del contenido y en verdad lo logra porque este ya está preparado y conocido.

[16] Además, ese formalismo afirma esa monotonía y la abstracta universalidad como lo absoluto; asegura que la insatisfacción con ella se debe a la incapacidad de apoderarse del punto de vista absoluto y afincarse en él[21]. Si antes la vacía posibilidad de representarse algo de

21 La referencia es a Görres y Wagner, pero sobre todo a Steffens a quien critica en otras ocasiones por el formalismo en su filosofía de la naturaleza. No obstante, también debe tenerse en cuenta la crítica al formalismo de Schelling y sus discípulos. 1) A la filosofía de la naturaleza de los dos primeros la caracterizó Hegel como: "El más

otra manera bastaba para refutar una representación, y esa misma mera posibilidad, el pensamiento universal, tenía todo el valor positivo del conocimiento efectivo, así mismo vemos aquí que se le otorga todo el valor a la idea universal en esta forma de inefectividad y que la disolución de lo diferenciado y determinado o, más bien, el arrojarlos en el abismo del vacío sin que esta acción se desarrolle ni se justifique en sí misma, valen como manera especulativa de considerar las cosas. Considerar alguna existencia (*Dasein*) tal como se halla en el *absoluto* no consiste aquí en otra cosa que en decir de ella que es cierto que se ha hablado de ella ahora como de un algo, pero que no se da tal cosa en lo absoluto, en el A = A, sino que en él todo es uno. Contraponer este único saber, que en lo absoluto todo es igual, al conocimiento diferenciador y pleno o que busca y exige plenitud —o presentar su *absoluto* como la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras[22], es la ingenuidad del vacío en el conocimiento[23]. –El formalismo que la filosofía

---

burdo empirismo con el formalismo de materias y polos, encubierto con analogías irracionales y chispazos del pensamiento productos de la ebriedad": *Jenaer Notizenbuch.* 2) Con Görres y Wagner comienza en la filosofía, para Hegel, el llamado "periodo del genio". Para Görres, el ámbito del arte y la ciencia es el reino del genio. Se trata del don supremo que se concede únicamente a los elegidos. El sentido común no puede comprender la genialidad, ni adquirirla. Pero en este contexto debe pensar Hegel también en Schelling, quien considera que la comprensión de la filosofía no puede ser enseñada, lo cual se debe, en parte, a "una deficiencia del órgano con el que debe ser aprehendida": *System des transzendentalen Idealismus.*

22 Esta expresión corresponde a la de: "en la noche todos los gatos son pardos".

23 Es clara la referencia a la filosofía de la identidad de Schelling, formulada en *Bruno*: "Te recuerdo, entonces, que nosotros es cierto que ponemos en primer término la absoluta infinitud en aquella suprema unidad, a la que consideramos como el abismo sagrado del que todo proviene y al que todo retorna, con respecto al cual la esencia es también la forma y la forma también la esencia, pero no contrapuesta, sino simplemente adecuada, suficiente, no autolimitada ni limitándola a ella, lo finito intemporalmente presente e infinito, ambos como una única cosa, distinguibles y distinguidos únicamente en la fenomenalidad, pero en sí mismo totalmente uno, pero de acuerdo al concepto eternamente diversos como pensamiento y ser, ideal y real". En su *Darstellung meines Systems der Philosophie*: 4. "*La ley suprema para el ser de la razón y, puesto que fuera de la razón nada hay* (§ 2), *para todo ser* (en la medida en que es concebido en la razón), es *la ley de la identidad,* que en referencia a todo ser se expresa mediante A = A", p. 16. "*No hay ningún ser singular, o cosa singular en sí.* Esto se debe a que lo único *en sí* es la identidad absoluta (§ 8). Pero esta solo es como totalidad (§ 26). Nota. Tampoco hay nada en sí fuera de la totalidad, y

contemporánea repudia y desprecia y que ha vuelto a generarse en ella misma no desaparecerá de la Ciencia, aunque se conozca y se sienta su insuficiencia[24], hasta que el conocimiento de la realidad-efectiva absoluta haya alcanzado plena claridad sobre su naturaleza. –Teniendo en cuenta que una representación general, cuando precede al intento de su desarrollo, facilita la comprensión de este último, es útil esbozarla aquí {17-18} de manera aproximada con el fin igualmente de descartar, aprovechando la oportunidad, algunas formas cuyo acostumbramiento constituye un impedimento para el conocimiento filosófico[25].

---

cuando se considera algo por fuera de la totalidad, ello sucede *únicamente* en virtud de una separación caprichosa del singular con respecto al todo ejecutada mediante la reflexión, pero que no tiene lugar alguna en sí, ya que todo es uno (§ 12, anexo 1) y en la totalidad es la misma identidad absoluta", § 26. También F. Schlegel se había pronunciado en el mismo sentido de Hegel. H. Steffens, quien conoció a F. Schlegel en Jena cuando este se había enemistado con Schelling, cuenta que: "No paraba de burlarse de la identidad absoluta, y de F. Schlegel escuché entonces la ocurrencia, que se le atribuía a Hegel, de que 'en la oscuridad todos los gatos son grises'": *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. Vale la pena mencionar también la crítica de Jean Paul a la filosofía de la identidad: "Porque, qué otra cosa es la pretendida construcción en física y en filosofía, sino una horrible confusión de la forma con la materia, del pensar con el ser, que en la realidad nunca se transforma en aquella identidad que se conquista con tal facilidad en el oscuro abismo del absoluto; porque en la noche todas las diferencias son —negras: pero en la noche perfecta, no en aquella de quien ve, sino de quien ha nacido ciego, que anula la oposición entre las tinieblas y la luz en la igualdad suprema de la ceguera": *Vorschule der Aesthetik*.

[24] Aquí Hegel debe estarse refiriendo sobre todo a la crítica de Jacobi y de Herder a la filosofía del entendimiento y de la palabra. También debe pensar en la filosofía de la naturaleza de Schelling, a la que acusa de haber introducido de nuevo en la filosofía el formalismo. Jacobi y Herder critican el método de demostración filosófica, y el último distingue entre una filosofía de la Cosa y una de las palabras. Conviene señalar que el mismo Schelling criticó "la manera meramente mecánica de explicar" la naturaleza, así como la física mecánica, considerándolas "sistemas puramente razonadores": *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.

[25] Estas consideraciones en contra del formalismo y las que desarrollará luego dieron pie a que Hegel tratara de indicarle a Schelling que no iba en su contra: "No encontrarás que en el prólogo haya exagerado contra la banal vulgaridad que ha hecho tanto mal abusando particularmente de tus formas, y que rebaja tu Ciencia al nivel de un débil formalismo": Díaz, J. A. (editor), *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez [traductores]. Universidad Nacional de Colombia: 2011, p. 388. Observación a la que respondió Schelling: "Así pues, hasta ahora he leído solo el prólogo. Puesto que tú mismo te refieres a la parte polémica de este,

[5. Lo absoluto es sujeto]

[17] A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino también como *sujeto*[26]. Al tiempo, se debe observar que la sustancialidad incluye dentro de sí tanto lo universal o la *inmediatez del saber* como a aquella inmediatez que es *ser* o inmediatez *para el saber*. –Si considerar a Dios como la única sustancia indignó a la época en que se expresó dicha determinación, la razón de ello se hallaba, en parte, en el instinto de que con ello la autoconsciencia solo se iba a pique, no se conservaba; pero, en parte, es lo contrario lo que el pensamiento mantiene en cuanto pensamiento, la *universalidad*, la misma simplicidad o sustancialidad indiferenciada e inmóvil; y, en tercer lugar, si el pensamiento une consigo al ser de la sustancia como tal y comprende la inmediatez o el intuir como pensar, lo importante seguirá siendo si esa intuición intelectual no recae una vez más en esa perezosa simplicidad y si expone la realidad-efectiva misma de manera inefectiva[27].

---

tendría que, por cierto, sobre la base de la justa medida de la opinión que tengo de mí mismo, tenerme en muy poco para darme por aludido por la polémica. Esta debe recaer, entonces, como tú mismo lo expresas en la carta que me diriges, solo sobre el mal uso y sobre los repetidores en su parloteo, si bien en esta obra misma no se hace tal diferencia": Ibídem, p. 386. A partir de ahí, la correspondencia entre los dos se interrumpió de manera definitiva.

26 La formulación causa extrañeza porque dice que lo verdadero *no* debe aprehenderse y expresarse como sustancia, pero luego señala que se lo debe aprehender y expresar *también* como sujeto. Algunos ven en ello un descuido en la redacción, mientras que otros consideran que busca resaltar la necesidad de negar el carácter sustancial de lo real, carácter que solo es recuperable como elemento de su carácter de sujeto. Es clara la referencia a Spinoza (sustancia) y a Kant (sujeto).

27 Se presenta aquí una visión general del desarrollo de la filosofía moderna, representada por tres puntos de vista filosóficos. Primero el de Spinoza y su doctrina sobre Dios como la única sustancia, así como el de sus duros críticos: Pierre Bayle y Christian Wolff. Hegel debe pensar también en Sebastian Kortholt y en la biografía de Spinoza escrita por Johannes Colerus, que debió haber conocido por la edición de las obras de Spinoza de H. E. G. Paulus. Todos ellos acusan a Spinoza de ateísmo. Escribe Colerus: "El *Tratado de Moral* comienza con definiciones o descripciones de la Divinidad. ¿Quién no creería entonces, con un comienzo tan bello, que quien habla es un filósofo cristiano? Todas sus definiciones son hermosas, particularmente la sexta donde *Spinoza* dice que *Dios es un ser infinito*; *es decir, una*

[18] Además, la sustancia viviente es el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que significa lo mismo, que es en verdad realidad-efectiva únicamente en cuanto ella es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación del volverse otra consigo misma. Como sujeto, ella es la pura *negatividad simple* y ciertamente por ello es la escisión de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esa diferenciación indiferente y de su contraposición; lo verdadero es únicamente esa igualdad *que se restablece* o la reflexión dentro de sí mismo en el ser-otro —no una unidad *originaria* como tal o *inmediata* como tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como meta y la tiene como comienzo y el cual solo es efectivo mediante la ejecución y su fin.

[19] Así pues, la vida de Dios y el conocimiento divino pueden muy bien expresarse como un juego del amor consigo mismo[28]; esta idea se degrada hasta lo edificante e incluso se vuelve insípida cuando en ella falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí* aquella vida es sin duda la inalterada igualdad y la unidad consigo misma,

---

sustancia que encierra en sí misma una infinidad de atributos, cada uno de los cuales representa y expresa una Esencia eterna e infinita. Sin embargo, cuando se examinan más de cerca sus sentimientos, uno encuentra que el Dios de *Spinoza* no es más que un fantasma": *Spinoza*: *Opera.* En segundo lugar, la fórmula "pensamiento en tanto que pensamiento" apunta a C. G. Bardili y C. L. Reinhold, quienes exigen concebir la esencia del pensar en tanto que pensar. Reinhold: "¿Qué es pensar en cuanto pensar? Esencia del pensar en tanto que pensar. En el calcular y mediante el calcular se describe el *pensar en tanto que pensar* bajo el *carácter de la repetibilidad infinita de lo uno y siempre lo mismo en tanto que uno y siempre lo mismo, y mediante lo uno y siempre lo mismo,* o como la *pura identidad* —y precisamente en esta infinita repetibilidad o pura identidad consiste la *esencia* o el *carácter intrínseco del pensar en tanto que pensar*": *Beyträge des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19, Jahrhunderts.* Finalmente, con el concepto de "intuición intelectual" Hegel debe tener en mente en este contexto el punto de vista de Schelling, quien, en su filosofía de la identidad, concibe la intuición intelectual como unidad del pensar y del ser.

28 Hegel parece pensar aquí en el *amor dei intellectualis* de Spinoza (*Ética* V. Proposiciones 33, 35 y 36), así como en una formulación de Schiller: "es lo *absolutamente grande* como tal, que se encuentra imitado en la gracia y la belleza, y satisfecho en la eticidad; es el *Dios* en nosotros, que juega con su propia imagen en el mundo sensible. Con ello, el ánimo se disuelve en el amor, ya que se halla tenso por el respeto": *Über Anmuth und Würde. An Carl von Dalberg in Erfurth.*

la cual no toma en serio al ser-otro y al extrañamiento, ni tampoco al sobrepasar dicho extrañamiento. Pero esto *en sí* {18-19} es la universalidad abstracta en la que se prescinde de su naturaleza de *ser para sí* y con ello, en general, se prescinde del automovimiento de la forma. Si se dice que la forma es igual a la esencia, justamente por ello es un malentendido considerar que el conocimiento pueda contentarse con lo en-sí o con la esencia y ahorrarse la forma[29] —considerar que el principio absoluto o la intuición absoluta haga innecesaria la ejecución de la esencia o el desarrollo de la forma. Ciertamente, esto se debe a que la forma es tan esencial a la esencia como lo es la esencia a sí misma, no hay que aprehenderla y expresarla meramente como esencia [entidad], es decir, como sustancia inmediata o como pura auto-intuición de lo divino, sino igualmente como *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; de esta manera viene a ser aprehendida y expresada como lo efectivo.

[20] Lo verdadero es el todo. Sin embargo, el todo solo es la esencia [entidad] que llega a su plenitud mediante su desarrollo. De lo absoluto se debe decir que es esencialmente *resultado*, que al *final* viene a ser lo que verdaderamente es; y en esto precisamente consiste su naturaleza, en ser efectivo, sujeto o llegar a ser él mismo. Por contradictorio que pueda parecer que lo absoluto se tenga que concebirse esencialmente como resultado, una sucinta reflexión permite corregir esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como es llamado en primer término y de manera inmediata, es únicamente lo universal. Así como cuando digo *todos* los animales esta palabra no puede valer por una zoología, del mismo modo resulta claro que las palabras lo divino,

---

[29] La referencia es en primer lugar a la tesis de Schelling según la cual forma y esencia son uno en lo absoluto: "Como la forma es aquello por lo cual lo particular es algo particular, lo finito algo finito, entonces, puesto que en lo absoluto lo particular y lo universal son absolutamente uno, *también la forma es una con la esencia*, a saber, ambos absolutamente —y ya en esa *unidad absoluta, o igual absolutez de la esencia y de la forma, se halla la prueba de nuestra proposición anterior*, el desencubrimiento de la posibilidad: como pueden ser uno lo absoluto mismo y el saber de lo absoluto, por consiguiente, de la posibilidad de un conocimiento inmediato de lo absoluto": *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie.* También se refiere a la propuesta de Fichte de un principio fundamental de la filosofía absolutamente primero, así como el concepto, tanto de Fichte como de Schelling, de una intuición intelectual, o sea, absoluta.

lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que se contiene en ellas; —y esa clase de palabras expresan de hecho únicamente la intuición como lo inmediato. Más aún tales palabras, inclusive el paso a una mera frase es un *volverse-otro* que debe ser revocado, es una mediación. No obstante, es a esta a la que se aborrece como si se renunciara al conocimiento absoluto por el solo hecho de hacer de la mediación algo más que decir que ella no es nada absoluto, ni se halla en lo absoluto.

[21] Pero ese aborrecimiento proviene del hecho de que se desconoce la naturaleza de la mediación y del mismo conocimiento absoluto. Lo anterior se debe a que la mediación no es otra cosa que la igualdad-consigo que se mueve o es la reflexión dentro de sí mismo, el momento del yo que es-para-sí, la pura negatividad o el *simple devenir.* El yo o el devenir en general, ese mediar es, en virtud de su simplicidad, ciertamente la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. –De ahí que sea un desconocimiento de la razón cuando se excluye de lo verdadero la reflexión y no se la aprehende como {19-20} momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, pero supera[30] igualmente esa contraposición con su devenir, ya que ese devenir es igualmente simple y, por lo tanto, no es diferente de la forma de lo verdadero, del mostrarse como *simple* en el resultado; es, más bien, justamente ese haber-retornado a la simplicidad. –Si el embrión es ciertamente *en sí* un ser-humano, no lo es, no obstante, *para sí*; para sí lo es solo como razón formada que se ha *hecho* lo que ella es *en sí.* Esta viene a ser su realidad-efectiva. Sin embargo, este resultado es él mismo inmediatez simple porque es la libertad autoconsciente que descansa en sí misma y que no ha puesto a un lado la contraposición y la ha dejado allí, sino que se ha reconciliado con ella.

[22] Lo dicho puede también expresarse así: que la razón es el obrar *conforme-al-fin*. La elevación de la llamada naturaleza por encima de un pensar mal comprendido y, ante todo, el destierro de la externa conformidad-al-fin han llegado a desacreditar la forma del *fin* en general.

---

30 *Aufheben*: Hegel le otorga gran importancia a este verbo, dado que en alemán tiene tres significados diferentes y complementarios de acuerdo con el contexto: 'suprimir', 'conservar' y 'elevar'. Así expresa lo que acontece en un proceso: algo deja de ser lo que es ('suprimir'), pero no se pierde ('conservar'), sino que va más allá de sí mismo ('elevar'). Se traducirá siempre: 'superar'.

Solo que, así como ya Aristóteles determinaba la naturaleza como el obrar conforme-al-fin, el fin es lo inmediato, lo quiescente que es él mismo motor o sujeto[31]. Su fuerza abstracta para mover es el *ser-para-sí* o ser la pura negatividad. El resultado es solamente lo mismo que el comienzo porque el comienzo es fin —o lo efectivo solo es lo mismo que su concepto porque lo inmediato como fin tiene en él mismo el sí-mismo o la pura realidad-efectiva. El fin alcanzado o lo efectivo que está-ahí es el movimiento y el devenir desplegado; pero justamente esta inquietud es el sí-mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo porque es el resultado, lo retornado dentro de sí —pero lo retornado dentro de sí es precisamente el sí-mismo y el sí-mismo es la igualdad y la simplicidad que se refiere a sí misma.

[23] La necesidad de representar lo absoluto como *sujeto* se ha servido de proposiciones como: *Dios* es lo eterno, el orden moral del mundo[32] o el amor, etc. En proposiciones así, se pone lo verdadero directamente sin más como sujeto, pero no se lo presenta como el movimiento del reflexionar[33] dentro de sí mismo. En una proposición como esas, se comienza con la palabra *Dios*. Esta, por sí, es un sonido sin sentido, un mero nombre; es el predicado el que viene a decir *lo que él es*, es lo que lo llena y es su significado; el comienzo vacío solo viene a ser en ese final un conocimiento efectivo. {20-21} En esa medida no se entiende por qué

---

31 Se refiere a la doctrina aristotélica de que la naturaleza es una actividad teleológica, y a su concepto del motor inmóvil.

32 La expresión "Dios es el orden moral del mundo" remite a Fichte: "Ahora bien, la fe que se acaba de deducir es también la fe total y completa. Todo orden moral viviente y actuante es él mismo Dios; no necesitamos ningún otro Dios, y no podemos captar a ningún otro. No hay fundamento alguno en la razón para salir de aquel orden moral del mundo y, mediante una demostración desde lo fundamentado al fundamento, asumir otra entidad particular como la causa de este": *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. En cuanto a la proposición "Dios es el amor", dice Fichte: "y el amor está en Dios porque es su automantenerse en la existencia y el amor es él mismo Dios, él está en el amor y permanece eternamente tal como él es en sí mismo": *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Fichte se remite al evangelista Juan, sobre todo a su primera carta: "Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él": 1 Juan 4, 16. La proposición "Dios es lo eterno" remite a Görres y a Wagner.

33 Conviene tener en cuenta que el verbo *reflektieren* tiene el doble significado en alemán de 'reflexionar' y de 'reflejar'.

no se habla únicamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o, como lo hicieron los antiguos, de conceptos puros, del ser, de lo uno, etc., de aquello que es el significado, sin añadir el sonido sin sentido[34]. No obstante, con esa palabra se señala justamente que no se ha puesto un ser, una esencia o un universal en general, sino algo reflexionado dentro de sí, un sujeto. Solo que esto, igualmente, es solo una anticipación. El sujeto es tomado como un punto fijo al que se le han adherido los predicados como a su asidero mediante un movimiento que pertenece a quien sabe de ello y que no es considerado como perteneciente también al punto mismo; pero únicamente por ese movimiento sería presentado el contenido como sujeto. De la manera como este movimiento está constituido no puede pertenecerle al contenido; pero, al haber presupuesto aquel punto, el movimiento no puede estar constituido de otra manera, no puede serle sino exterior. Por eso aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no solo no es la realidad-efectiva de este concepto, sino que la hace imposible porque aquella anticipación lo pone como punto quiescente mientras que la realidad-efectiva es el automovimiento.

[24] Entre diversas consecuencias que se siguen de lo dicho puede resaltarse la siguiente: que el saber solo es efectivo y solo puede exponerse como Ciencia o como *sistema*. Además, que una así llamada proposición-fundamental o un principio de la filosofía, si es verdadero, ya por ello es también falso porque es proposición-fundamental o principio[35]. –Por eso es fácil refutarla. La refutación consiste en mostrar su insuficiencia; ahora bien, es insuficiente porque es únicamente lo universal o el principio, el comienzo. Si la refutación es a fondo, entonces se la toma y desarrolla a partir del principio mismo —no elaborada mediante afirmaciones u ocurrencias contrarias tomadas de fuera. Vendría a ser entonces propiamente su desarrollo y con ello la complementación de su insuficiencia, si no se la comprende de manera errónea, al considerar únicamente su lado *negativo*, y no se llega a ser consciente de su avance y de su resultado también por el lado *positivo*. –La ejecución propiamente *positiva*

---

34 La remisión es a la doctrina del ser y lo uno tal como la sostuvieron Jenófanes de Colofón, Zenón de Elea y Meliso de Samos, pero sobre todo Parménides de Elea.

35 Hegel argumenta contra la tesis de un primer principio de la filosofía defendida por Reinhold y Fichte.

del comienzo es también, a la vez e inversamente, un comportamiento negativo en su contra, a saber, en contra de su forma unilateral de ser apenas *algo inmediato* o *fin*. Puede, por lo tanto, ser tomada igualmente como la refutación de aquello que constituye el *fundamento* del sistema, {21-22} pero, mejor aún, como un mostrar que el *fundamento* o el principio del sistema es de hecho solo su *comienzo*.

[25] Que lo verdadero únicamente sea efectivo como sistema o que la sustancia sea esencialmente sujeto, se halla expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*[36] —el concepto más sublime y que pertenece a la época más reciente y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo *efectivo*; es la esencia [entidad] o lo que es *en sí* —lo que *se relaciona consigo* o lo determinado, el *ser-otro* y *ser-para-sí*— y lo que en esa determinación o en ese ser-fuera-de-sí se mantiene dentro de sí mismo —o *es en y para sí*. –Ahora bien, este ser en y para sí es por ahora para nosotros o *en sí*, o es la *sustancia* espiritual. Tiene que serlo también *para sí mismo* —tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí como espíritu; esto significa que tiene que serse como *objeto*, pero igualmente de manera inmediata como objeto mediado, es decir, como superado, reflexionado dentro de sí. Él es *para sí* únicamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto él es también para sí mismo para sí, entonces ese autoengendramiento, o sea, el concepto puro, es a la vez para él el elemento objetivo en el que tiene su estar-ahí; y de esa manera él es, en su estar-ahí para sí mismo, objeto reflexionado dentro de sí. –El espíritu que se sabe de esa manera como espíritu es la *Ciencia*. Ella es su realidad-efectiva y el reino que él se construye en su propio elemento.

[7. El elemento del saber]

[26] El *puro* conocerse-a-sí-mismo en el absoluto ser-otro, este éter[37] *como tal*, es el fundamento y el suelo de la Ciencia o el *saber en general*.

---

36 Se trata del espíritu de la religión cristiana: "Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad": *Juan* 4, 24.

37 La imagen remite al elemento invisible y sin peso que la física tradicional consideraba que llenaba todo el espacio.

El comienzo de la filosofía supone o exige que la consciencia se halle en ese elemento. Pero ese elemento tiene él mismo su plenitud y su transparencia únicamente mediante el movimiento de su devenir. Él es la pura espiritualidad o lo universal que tiene el modo de la simple inmediatez. Dado que él es la inmediatez del espíritu, puesto que la sustancia en general es el espíritu, ella es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que es ella misma simple o la inmediatez, el ser que es la reflexión dentro de sí mismo. {22-23} La Ciencia, por su parte, exige de la autoconsciencia que se haya elevado hasta ese éter para poder vivir con la Ciencia y en la Ciencia y para vivir. A la inversa, el individuo tiene el derecho de exigir que la Ciencia le alcance la escalera al menos hasta este punto de vista. Su derecho se fundamenta en su absoluta autonomía que él sabe que tiene en cada figura de su saber porque en cada una, ya sea que la Ciencia lo reconozca o no y sea cual sea el contenido, el individuo es a la vez la forma absoluta o tiene la *certeza inmediata* de sí mismo; y, si se prefiere esta expresión, tiene con ello *ser* incondicionado. Si el punto de vista de la consciencia de saber de las cosas objetivas en oposición a sí misma y de sí misma en oposición a ellas vale para la Ciencia como lo *otro* —aquello en lo que la consciencia está junto a sí vale, más bien, como pérdida del espíritu— para el punto de vista de la consciencia, por el contrario, el elemento de la Ciencia es una lejanía allende en donde la consciencia ya no es dueña de sí. Cada uno de estos lados le parece al otro ser lo inverso de la verdad. Que la consciencia natural se confíe de inmediato a la Ciencia es un intento que ella hace de caminar de cabeza sin saber qué la mueve a ello; el esfuerzo para asumir una postura tan insólita y para moverse en ella es una violencia que se pretende que ella misma se inflija y que parece tan inusitada como innecesaria. –Que la Ciencia en ella misma sea lo que quiera, en relación con la autoconsciencia inmediata se presenta como lo inverso de ella o, puesto que la autoconsciencia inmediata es el principio de la realidad-efectiva, en cuanto esta realidad para sí se halla fuera de la Ciencia, esta última asume la forma de la irrealidad. La Ciencia tiene entonces que reunir con ella ese elemento o mostrar, más bien, qué y cómo él le pertenece a ella. Al carecer de la realidad-efectiva, la Ciencia es solo lo *en sí*, el *fin*, que es todavía algo *interior*, no como espíritu, sino por ahora solo como sustancia espiritual. Tiene que exteriorizarse y llegar a ser para sí, lo que

no significa otra cosa, sino que debe poner a la autoconsciencia como una consigo. {23-24}

[8. LA ELEVACIÓN A DICHO ELEMENTO ES LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU]

[27] Este devenir de la *Ciencia como tal* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología del Espíritu* como la primera parte del sistema de la Ciencia[38]. El saber tal como él es en primer término o el *espíritu inmediato* es la consciencia sin espíritu o la *consciencia sensible*. Para convertirse en saber propiamente tal o para engendrar el elemento de la Ciencia, que es el puro concepto de ella, tiene que esforzarse a través de un largo camino. –Este devenir, tal como es expuesto en su contenido y en las figuras que se muestran en él, aparece como algo distinto de la introducción de la consciencia no-científica a la Ciencia; y también como algo distinto de la fundamentación de la Ciencia —y, en todo caso, distinto del entusiasmo que, como un pistoletazo, comienza de inmediato con el saber absoluto y arregla cuentas con otros puntos de vista al declarar que no los tiene en cuenta.

[28] Ahora bien, la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no-formado hasta el saber debería tomarse en su sentido general y considerar en su formación al individuo universal, al espíritu-del-mundo. –En lo que concierne a su mutua relación, en el individuo universal se muestra cómo alcanza cada momento la forma concreta y la configuración propia. Mientras que el individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta cuyo estar-ahí corresponde por completo a una única determinación y en el que las demás determinaciones se hallan únicamente con rasgos desdibujados. En el espíritu, que se halla más elevado que otro, el estar-ahí concreto inferior ha descendido hasta convertirse en un momento imperceptible; lo que antes era la Cosa misma es ahora solo una huella; su figura se halla envuelta y convertida en un simple sombreado. El individuo, cuya sustancia es el espíritu más elevado, recorre ese pasado a la manera de quien, habiendo emprendido una ciencia superior,

[38] Esta expresión no aparece en la corrección del texto que Hegel inició en 1831.

recorre los preámbulos que ya hace tiempo ha interiorizado para hacerse presente su contenido; evoca su recuerdo {24-25} sin mayor interés y sin detenerse en ello. Del mismo modo, recorre cada uno de los niveles de formación del espíritu universal, pero como figuras ya archivadas por el espíritu como escalones de un camino que ha sido trillado y allanado; así como vemos, en lo que respecta a los conocimientos que ocuparon el espíritu maduro de los seres-humanos en épocas pasadas, que han venido a convertirse en conocimientos, ejercicios e incluso juegos de muchachos y en el progreso pedagógico se los conoce como la historia de la formación cultural del mundo trazada en silueta. Esa existencia pasada es ya propiedad adquirida por el espíritu universal, espíritu que constituye la sustancia del individuo o su naturaleza inorgánica. –En este sentido, la formación del individuo, si la miramos por el lado de este, consiste en adquirir ese algo dado, en digerir su naturaleza inorgánica y en apropiarse de ella. Sin embargo, esto, igualmente, no es algo distinto a que el espíritu universal o la sustancia se otorgue su autoconsciencia, no es distinto a su devenir y su reflexión dentro de sí.

[29] La Ciencia expone este movimiento formativo tanto en su detalle y necesidad como también expone el configurarse de aquello que se ha reducido ya a ser momento y propiedad del espíritu. La meta es la intelección del espíritu que penetra en aquello en lo que consiste el saber. La impaciencia exige lo imposible, a saber, el logro de la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar lo *largo* de este camino porque cada momento es necesario —por otra parte, debe *detenerse* en cada uno porque cada uno es también una figura individual total y solo se la considera absolutamente en cuanto se considera su determinación como un todo o como algo concreto, o se considera el todo en la peculiaridad de esa determinación. –Como la sustancia del individuo, como el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de recorrer esas formas en la extensión larga del tiempo y de asumir el inmenso trabajo de la historia universal y como él no podía alcanzar con menor trabajo {25-26} la consciencia sobre sí, resulta claro que el individuo no puede concebir su sustancia con algo menos. Entre tanto, él tiene a la vez que esforzarse menos porque *en sí* esto ha sido llevado a cabo —el contenido es ya la realidad-efectiva reducida a posibilidad y la inmediatez domeñada. Como algo ya *pensado*, el contenido es propiedad de la individualidad; ya no se debe convertir el

estar-ahí en el *ser-en-sí*, sino únicamente convertir lo *en-sí* a la forma del *ser-para-sí*, cuya manera de hacerlo hay que determinarla más de cerca.

[30] Lo que se le ahorra al individuo en este movimiento es la superación del *estar-ahí*; pero lo que aún queda es la *representación* y la *familiaridad* con las formas. Mediante aquella primera negación, el estar-ahí reasumido en la sustancia solo viene a ser trasladado *de manera inmediata* al elemento del sí-mismo; tiene, por lo tanto, todavía, como el mismo estar-ahí, igual carácter de inmediatez no-conceptualizada o de indiferencia inmóvil o ha pasado únicamente a la *representación*. –Es a la vez por ello algo *conocido*, algo con lo que el espíritu se da por bien servido y en lo que, por lo tanto, ya no se halla su actividad y con ello tampoco su interés. Si la actividad con el estar-ahí, actividad que se da por terminada, es la mediación inmediata o existente y es con ello el movimiento únicamente del espíritu particular que no se concibe a sí mismo, el saber, por el contrario, se dirige contra la representación que ha surgido de allí, contra ese ser-sabido, es el obrar del sí-mismo universal y el interés del pensar.

[9. La transformación de lo representado y sabido al pensamiento]

[31] Lo sabido en general, justamente porque es *sabido*, no es conocido[39]. El conocer, {26-27} el más común autoengaño, así como el engaño de otros, consiste en suponer algo como conocido y darse por satisfecho con ello; tal saber, con todo lo que se diga y hable y sin que sepa cómo le ocurre, no se mueve de su sitio. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son puestos sin mayor atención como fundamentos, dándolos por conocidos y como algo válido, y constituyen puntos fijos tanto de partida como de retorno. El movimiento va de un lado para otro entre ellos, que permanecen inmóviles, y avanza, por lo tanto, solo en la superficie. De igual manera, la comprensión y el examen consisten en ver si todo lo que se dice de ellos se encuentra también en su representación, si ello le parece así y es sabido o no[40].

---

39 Hegel establece una diferencia entre *bekannt*, 'sabido', y *erkannt*, 'conocido'.

40 Hasta aquí llegó Hegel en su revisión del texto para una segunda edición.

[32] *Analizar* una representación, como ha solido hacerse, no era ya otra cosa que superar la forma de su ser-sabida[41]. Desarticular una representación en sus elementos originarios consiste en retornar a sus momentos, que al menos no tienen la forma de la representación dada previamente, sino que constituyen la propiedad inmediata del sí-mismo. Es cierto que ese análisis solo llega a *pensamientos* que son ellos mismos determinaciones conocidas, fijas y quietas. No obstante, eso *separado*, eso mismo que es irreal, viene a ser un momento esencial; ya que solo porque lo concreto se separa y se vuelve irreal es lo que se-mueve. La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el poder más admirable y grande o, más bien, el poder absoluto. El círculo que descansa cerrado dentro de sí y que como sustancia mantiene sus momentos es la relación inmediata y, por ello mismo, no admirable. Pero que lo accidental como tal separado de su ámbito, que aquello que solo es efectivo ligado y en conexión con otros alcance un estar-ahí propio y una libertad separada, ese es el poder portentoso de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si es que queremos llamar así a esa irrealidad, es lo más espantoso y mantener firme lo muerto exige la mayor fuerza. La belleza sin fuerza odia al entendimiento porque le exige lo que ella no es capaz. Sin embargo, la vida del espíritu no es aquella que se espanta ante la muerte y que se preserva pura de la devastación, sino la que soporta la muerte y se mantiene en ella. El espíritu alcanza su verdad únicamente en cuanto se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta su vista de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, listo con ello, pasamos a otra cosa; sino que él es ese poder únicamente en cuanto mira a los ojos eso negativo y se detiene en ello. Ese detenerse es la fuerza mágica que lo revierte al ser. –Ella es eso mismo que antes fue llamado el sujeto; el cual, al darle {27-28} en su elemento estar-ahí a la determinación, supera la abstracta inmediatez, es decir,

---

[41] Sobre el análisis de la representación o de la facultad de representar existe una abundante literatura de la época: J. N. Teten (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*); K. L. Reinhold (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*); Ernst Platner (*Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*).

aquella que solo *está-siendo*[42] sin más, y es así la verdadera sustancia, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esa misma mediación.

[33] Que lo representado llegue a ser propiedad de la pura autoconsciencia, esa elevación a la universalidad como tal es solo un lado, aún no la formación plena. –El tipo de estudio en la antigüedad se distingue del moderno en que aquel era propiamente una formación completa de la consciencia natural. Esforzándose particularmente en cada parte de su estar-ahí y filosofando sobre todo lo que se le presentaba, se engendraba una universalidad plenamente elaborada. Por el contrario, actualmente el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo para captarla y apropiársela consiste, más bien, en hacer surgir de manera no mediada lo interior y en generar de un tajo lo universal, en lugar de en su brotar desde lo concreto y desde la multiplicidad del estar-ahí. Por eso, ahora el trabajo no consiste tanto en purificar al individuo de su manera sensible inmediata y convertirlo en sustancia pensada y pensante cuanto en lo opuesto, en hacer efectivo y llenar de espíritu lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos determinados. Ahora bien, es mucho más difícil volver fluidos los pensamientos fijos que hacerlo con el estar-ahí sensible. La razón es la que se dio antes; esas determinaciones tienen al yo, al poder de lo negativo o a la realidad-efectiva pura como sustancia o como elemento de su estar-ahí; las determinaciones sensibles, por el contrario, solo tienen la impotente inmediatez abstracta o el ser como tal. Los pensamientos se vuelven fluidos en cuanto el puro pensar, esa *inmediatez* interior, se conoce como momento, o en cuanto la pura certeza de sí abstrae de sí —no prescinde de sí o se pone a un lado, sino que renuncia a lo *fijo* de su ponerse-a-sí-misma, tanto a lo fijo de lo concreto puro que es el yo mismo en contraposición al contenido distinto— como a lo fijo de los distintos, que, al estar puestos en el elemento del puro pensar toman parte en aquella incondicionalidad del yo. Mediante este movimiento, los puros pensamientos se vuelven *conceptos*

---

[42] *Seiende*: (gerundio o *Partizip I* del verbo ser) 'que-está-siendo'; podría traducirse como 'entitativo', es decir, aquello que tiene carácter de ente, de algo que simplemente es o está siendo. Cuando se lo use con carácter de sustantivo (*das Seiende*) se traduce: 'lo que-está-siendo'.

y únicamente así vienen a ser lo que en verdad son, automovimientos, círculos, aquello que es su sustancia, es decir, esencialidades espirituales.

[10. LA TRANSFORMACIÓN DE ESTE AL CONCEPTO]

[34] Este movimiento de las puras esencialidades constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como la concatenación de su contenido, él es la necesidad y el despliegue de este en un todo orgánico. Por ese movimiento, el camino a través del cual es alcanzado el concepto del saber viene a ser igualmente un devenir necesario y completo, de tal manera que esta preparación deja de ser un {28-29} filosofar contingente que se conecta con estos o con aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la consciencia imperfecta, tal como los presenta el azar, o que busca fundamentar lo verdadero mediante el ir y venir de un razonamiento, de un concluir y un argumentar a partir de pensamientos determinados; sino que este camino abarcará, mediante el movimiento del concepto, la completa mundanidad de la consciencia en la necesidad de esa mundanidad.

[35] Una exposición así constituye además la *primera* parte de la Ciencia porque el estar-ahí del espíritu como lo primero no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es todavía su retorno dentro de sí. De ahí que el *elemento del estar-ahí inmediato* constituya la determinación por la que se distingue esta parte de la Ciencia de las demás. –La indicación de esta distinción nos lleva a examinar algunas ideas fijas que suelen presentarse a este propósito.

[36] El estar-ahí inmediato del espíritu, la *consciencia*, tiene los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa para el saber. En cuanto el espíritu se desarrolla en este elemento y explica en él sus momentos, esa oposición les atañe y todos ellos se presentan como figuras de la consciencia. La Ciencia de este camino es Ciencia de la *experiencia* que hace la consciencia; la sustancia es considerada tal como ella y su movimiento es objeto de la consciencia. La consciencia no sabe ni concibe nada fuera de lo que se halla en su experiencia; porque lo que allí se encuentra es únicamente la sustancia espiritual y en verdad como *objeto* del sí-mismo de ella. Ahora bien, el espíritu viene a ser objeto porque él es ese movimiento de volverse *otro para sí*, es decir, volverse *objeto de su*

sí-mismo y superar este ser otro. Se llama justamente experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no-experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple solo pensado, se extraña[43] y luego retorna a sí de ese extrañamiento y con ello viene a exponerse en su realidad-efectiva y verdad, así como es también propiedad de la consciencia.

[37] La desigualdad, que tiene lugar en la consciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su distinción, lo *negativo* como tal. Puede ser vista como la *carencia* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve; de ahí que algunos antiguos concibieran el *vacío* como lo que mueve, en cuanto aprehendieron lo que mueve como lo *negativo*, pero aún no como el sí-mismo. –Si ahora eso negativo aparece en primer término como desigualdad del yo con el objeto, él es igualmente la desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que parece acontecer por fuera de ella y ser una actividad en su contra, es su propio actuar y ella se muestra ser esencialmente sujeto. Una vez que ella ha mostrado {29-30} esto plenamente, el espíritu ha igualado su existencia (*Dasein*) con su esencia; él se es objeto tal como es, y el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación entre el saber y la verdad ha sido sobrepasado. El ser ha sido mediado absolutamente —él es contenido sustancial, que es también de manera inmediata propiedad del yo, tiene el carácter de sí-mismo o es el concepto. Con esto se cierra la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, la cual sabe su objeto como ella misma. Ellos no se descomponen ya en la oposición entre ser y saber, sino que se mantienen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero y su diferencia es solo la diferencia del contenido. Su movimiento, que en este elemento se organiza como un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.

---

[43] *Sich entfremden*: se traduce como 'extrañarse' para distinguirlo de *sich entäussern*: 'desasirse', 'exteriorizarse'.

[11. Hasta qué punto la fenomenología del espíritu es negativa o contiene lo *falso*]

[38] Ahora bien, puesto que este sistema de la experiencia del espíritu solo abarca el *fenómeno* de este, su avance de él hacia la Ciencia de lo *verdadero*, que es en la *figura* de lo *verdadero*, aparece como siendo algo meramente negativo y uno podría querer verse dispensado de lo negativo como de lo *falso* y exigir ser conducido sin más a la verdad; ¿para qué ocuparse con lo falso? –Sobre aquello de lo que se habló ya antes, de que debería comenzarse de inmediato con la Ciencia[44], a ello hay que responder aquí por el lado que concierne a la condición de lo negativo en cuanto *falso* como tal. Las representaciones sobre esto entorpecen particularmente el ingreso a la verdad. Esto nos dará ocasión para hablar del conocimiento matemático, al cual el saber no-filosófico considera como el ideal por cuyo logro la filosofía tendría que esforzarse, pero que hasta ahora se ha esforzado en vano.

[39] Lo *verdadero* y *lo falso* pertenecen a los pensamientos determinados que valen, inmóviles, como esencias [entidades] propias, una a este lado y la otra al otro lado, sin comunidad entre ellas, aisladas y firmes. Se debe afirmar, por el contrario, que la verdad no es una moneda acuñada que se da ya lista y que puede así embolsillarse[45]. Ni *se da* algo falso, ni tampoco se da algo malvado[46]. Lo malvado y lo falso no son en verdad tan malos como el demonio porque como demonios fueron convertidos

---

[44] Ver: Prólogo, [27] final: "y, en todo caso, distinto [...]".

[45] La formulación remite al drama "Nathan el sabio" de Lessing, acto 3, escena 6, cuando el mercader judío reflexiona ante la solicitud del Sultán acerca de cuál es la verdadera religión: "¡Hm! ¡Hm! ¡qué extraño! ¿Qué haré? ¿Qué es lo que pretende el Sultán? ¿Qué? —Yo soy experto en dinero; pero él quiere... la Verdad. ¡La Verdad! Y la quiere contante y sonante, como si la verdad fuera una moneda. —Si al menos fuera una antigua moneda hecha al peso, el asunto marcharía. Pero una de esas monedas nuevas simplemente acuñadas, que solo sirven para pagar al contado; la Verdad no es así. ¿Acaso se puede introducir la Verdad en la cabeza como la moneda en la bolsa? ¿Quién es aquí el judío? ¿Yo o él?": Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, Zweiter Band. Aufbau Verlag: 1954.

[46] El término *das Böse* se refiere a lo 'moralmente malo' y se diferencia de *das Schlechte*: 'lo malo' (en general). El sustantivo se traduce como 'maldad' y el adjetivo como 'malvado'.

incluso en *sujetos* particulares; en cuanto lo falso y lo malvado no son más que *universales*, aunque tienen, no obstante, una esencialidad propia uno frente al otro. –Lo falso, porque de ello hablamos aquí, vendría a ser lo otro, lo negativo de la sustancia que, en cuanto contenido del saber, es lo verdadero. No obstante, la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como distinción y determinación del contenido, en parte como un *simple* distinguir, es decir, como sí-mismo y saber en general. Es claro que uno puede saber erróneamente. Que algo se sepa erróneamente significa que el saber está en desigualdad con su sustancia. Pero precisamente esta desigualdad es el distinguir en general, que es momento esencial. Es cierto que de esa distinción procede su {30-31} igualdad y esta igualdad devenida es la verdad. Sin embargo, no es verdad como si la desigualdad hubiera sido desechada como la escoria del metal puro, ni siquiera se mantiene alejada como la herramienta con respecto al recipiente elaborado, sino que la desigualdad como lo negativo, como el sí-mismo, se halla ella misma de manera inmediata en lo verdadero como tal. No obstante, no puede decirse por ello que lo *falso* constituya un momento o incluso una parte-constitutiva de lo verdadero. Que en todo lo falso haya algo verdadero —en esta expresión ambos valen como aceite y agua que, al no poderse mezclar, se unen solo de manera externa. Justamente, teniendo en cuenta lo que significa designar el momento del *perfecto ser-otro*, ya no deben utilizarse esas expresiones allí donde su ser-otro ha sido superado. Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto, de lo finito y lo infinito, del ser y del pensar, etc.[47], tienen el inconveniente de que objeto y sujeto, etc., significan lo que *ellos* son *por fuera de su unidad* y, por lo tanto, en la unidad no quieren decir lo que su expresión dice, tampoco lo falso sigue siendo, en cuanto falso, un momento de la verdad.

[40] El *dogmatismo* en la forma de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que viene a ser un resultado firme o también que se conoce de manera inmediata. A preguntas tales como ¿cuándo nació César?, ¿cuántas toesas tiene un estadio y a cuánto ascienden?,

---

47 Nueva referencia a la filosofía de la identidad de Schelling.

etc., debe dárseles una respuesta *clara*, así como también es verdad de modo determinado que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de tales verdades, así llamadas, es diferente de la naturaleza de las verdades filosóficas.

[12. VERDAD HISTORIAL[48] Y MATEMÁTICA]

[41] Con respecto a las verdades *historiales*, para referirnos brevemente a ellas, a saber, en la medida en que se considera lo meramente narrativo de las mismas, se concede fácilmente que atañen al estar-ahí singular, a un contenido por el aspecto de su contingencia y arbitrariedad, determinaciones suyas que no son necesarias. –Sin embargo, incluso esas nudas verdades, como las indicadas a manera de ejemplo, no son sin el movimiento de la autoconsciencia. Para conocer una de ellas se deben realizar muchas comparaciones, acudir también a los libros o investigar de alguna otra manera; incluso para una intuición inmediata se debe considerar primero su conocimiento con sus razones como algo verdadero, aunque de lo que se trate propiamente deba ser solo el resultado nudo.

[42] En lo tocante a las verdades *matemáticas*, sería aún menos tenido por geómetra quien se supiera *de memoria* los teoremas de Euclides sin sus demostraciones, sin saberlos *internamente*, {31-32} como podría expresarse por contraste[49]. Del mismo modo, el conocimiento que se adquiriera mediante la medición de muchos triángulos rectángulos, de que sus lados tienen entre sí la conocida relación, sería considerado insuficiente. No obstante, en el conocimiento matemático tampoco la esencia propia de la demostración tiene todavía el significado y la naturaleza de ser momento del resultado mismo, sino que en el resultado ya la demostración ha pasado y desaparecido. Es cierto que como resultado el teorema es *visto como un teorema verdadero*. Pero esta circunstancia adicional no atañe a su contenido, sino únicamente a la relación con el

---

[48] *Historisch*: 'historial'. Ver: la nota 3 en este Prólogo.

[49] El contraste no es claro en español; en alemán se da entre *auswendig*, 'de memoria', e *inwendig*, 'internamente'.

sujeto; el movimiento de la demostración matemática no pertenece a lo que es objeto, sino que es un operar *exterior* a la Cosa. La naturaleza del triángulo rectángulo no se desarticula ella misma tal como se expone en la construcción, construcción que es necesaria para la demostración de la proposición que expresa su relación; toda la producción del resultado es un proceso y un medio del conocimiento. –También en el conocimiento filosófico el devenir del *estar-ahí* como estar-ahí es diverso del devenir de la *esencia* o de la naturaleza interna de la Cosa. Sin embargo, el conocimiento filosófico, en primer lugar, los contiene a ambos, mientras que el matemático únicamente expone, en el *conocimiento* como tal, el devenir del *estar-ahí*, es decir, del *ser* de la naturaleza de la Cosa. Por otra parte, el conocimiento filosófico también unifica estos dos movimientos particulares. El surgir interior o el devenir de la sustancia es indisolublemente un pasar a lo exterior o a la existencia (*Dasein*), ser para otro; e, inversamente, el devenir de la existencia (*Dasein*) es el retrotraerse dentro de la esencia. De esa manera el movimiento es el doble proceso y devenir del todo, de modo que cada uno a la vez ponga al otro, y por ello cada uno tenga en sí ambos como dos perspectivas; con lo cual ambos, juntos, constituyen el todo, al disolverse ellos mismos y convertirse en sus momentos.

[43] En el conocimiento matemático la intelección es una operación exterior a la Cosa; de lo cual se sigue que la verdadera Cosa sufre por ello un cambio. El medio, construcción y demostración, contiene así sin duda proposiciones verdaderas; pero hay que decir igualmente que el contenido es falso. En el ejemplo anterior, el triángulo es desbaratado y sus partes conforman otras figuras que la construcción hace surgir en él. Solo al final se reconfigura el triángulo del que se trata propiamente, que se había perdido de vista en el proceso y que solo se presentaba en pedazos que pertenecían a otras totalidades. –Vemos, por lo tanto, entrar aquí también la negatividad del contenido, a la cual se debería llamar una falsedad de este, de la misma manera que, en el movimiento del concepto, se llama así al desaparecer de los pensamientos que se consideran fijos.

[44] Ahora bien, el defecto propiamente tal de este conocimiento concierne tanto al conocimiento mismo, como a su material en general. –En lo que respecta al conocimiento, en primer lugar, no se ve la necesidad de la construcción. Esta no brota {32-33} del concepto del teorema,

sino que es impuesta, y uno tiene que trazar esas líneas, de las que se podrían trazar otras hasta el infinito, y obedecer ciegamente sin saber nada más que el tener la buena fe de que ello será conforme-al-fin para la conducción de la demostración. Solo después se mostrará también esa conformidad-al-fin, que, por lo tanto, es únicamente externa, porque ella viene a presentarse luego, en la demostración. –Esta demostración sigue igualmente un camino que comienza en alguna parte, sin que uno sepa todavía su referencia al resultado que deberá surgir. Su marcha asume *estas* determinaciones y referencias, y deja otras de lado, sin que uno vea inmediatamente en virtud de qué necesidad; una finalidad exterior dirige este movimiento.

[45] La *evidencia* de este conocimiento deficiente, de la que se siente orgullosa la matemática y con la que se pavonea la filosofía, descansa únicamente en la pobreza de su *finalidad* y en lo defectuoso de su *material* y es por ello de una especie que la filosofía debe desdeñar. –Su *finalidad* o concepto es la *magnitud*. Esta es justamente la relación inesencial sin concepto. Por eso el movimiento del saber avanza por la superficie, no toca la Cosa misma, ni la esencia o el concepto y no es, por lo tanto, un concebir[50]. –El *material* con el que la matemática garantiza un feliz tesoro de verdades es el *espacio* y lo *uno*. El espacio es el estar-ahí en donde el concepto inscribe sus distinciones como en un elemento vacío, muerto, en el cual ellas igualmente están inmóviles y sin vida. Lo *real-efectivo* no es algo espacial tal como es considerado en la matemática; con semejante irrealidad como son las cosas de la matemática no tratan ni la intuición sensible concreta ni la filosofía. Esto se debe a que en tal elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, esto es, proposiciones fijas, muertas; uno puede detenerse en cualquiera de ellas; la siguiente comienza por su parte de nuevo, sin que la primera se haya movido por sí misma hacia la siguiente y sin que de esa manera haya surgido una concatenación necesaria mediante la naturaleza de la Cosa misma. –En virtud de ese principio y de ese elemento —y en ello consiste lo formal de la evidencia matemática— el saber avanza en la línea de la *igualdad*. Esto es así pues lo muerto, como no se mueve a sí mismo, no llega a la

---

50 *Begreiffen*: 'concebir' o 'comprender', es decir, operar con conceptos (*Begriffe*).

distinción de la esencia, ni a la contraposición o desigualdad esencial y, por lo tanto, tampoco al paso de lo contrapuesto a lo contrapuesto, al movimiento cualitativo, inmanente, al automovimiento. Eso se debe a que la matemática considera únicamente la magnitud, la distinción inesencial. Ella hace abstracción de que el concepto desdobla el espacio en sus dimensiones y que determina las conexiones {33-34} entre ellas y en ellas; por ejemplo, ella no considera la relación de la línea con la superficie; y, cuando compara el diámetro del círculo con la periferia, choca con la inconmensurabilidad entre ellos, es decir, con una relación del concepto, con un infinito que escapa a la determinación de la matemática.

[46] La matemática inmanente, llamada pura, tampoco contrapone el *tiempo* como tiempo al espacio a manera del segundo material de su consideración. Es cierto que la matemática aplicada lo trata, así como trata del movimiento y también de otras cosas efectivamente-reales, pero toma de la experiencia las proposiciones sintéticas, es decir, las proposiciones de sus relaciones que son determinadas por su concepto, y les aplica únicamente a estos presupuestos sus fórmulas. El hecho de que las así llamadas demostraciones de tales proposiciones que ella suele dar, como la del equilibrio de la palanca o la de la relación del espacio y del tiempo en el movimiento de caída, etc.[51], se den y se acepten como demostraciones, es ello mismo solo una demostración de la gran necesidad de demostrar que tiene el conocimiento porque, cuando ya no tiene demostraciones, aprecia incluso la vacía apariencia de estas y obtiene con ella una satisfacción. Ciertamente, una crítica de esas demostraciones sería tan digna de atención como instructiva, en parte, para limpiar a la matemática de ese falso adorno y, en parte, para mostrar sus límites y por ello la necesidad de otro saber. –En lo que concierne al *tiempo*, del que se debería creer que, como contrapartida frente al espacio, vendría a conformar el material de la otra parte de la matemática pura, él es el concepto mismo que está-ahí. El principio de la *magnitud*, de la distinción sin concepto, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta sin vida,

[51] Con respecto a la demostración del equilibrio de la palanca, la referencia es a G. Kästner (*Anfangsgründe der angewandten Mathematik*); y sobre la ley galileana de la caída de los cuerpos, a G. L. Le Sage (*Essai de Chymie méchanique*). En la *Enciclopedia*, Hegel analiza con más precisión esta ley (§ 267).

no pueden ocuparse con esa pura inquietud de la vida y esa distinción absoluta. De ahí que esa negatividad se convierta, en cuanto paralizada, es decir, en cuanto lo *uno*, en el segundo material del conocimiento, el cual, al ser un obrar exterior, rebaja a material lo que se-mueve-a-sí-mismo, para tener así en él un contenido indiferente, externo y sin vida.

[13. NATURALEZA DE LA VERDAD FILOSÓFICA Y DE SU *MÉTODO*]

[47] La filosofía, por el contrario, no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no es lo abstracto y lo irreal, sino lo *efectivo*, lo que se pone a sí mismo y vive dentro de sí, el estar-ahí en su concepto. Se trata del proceso que se engendra y recorre sus momentos, y todo ese movimiento constituye lo positivo y su verdad. Por lo tanto, esto incluye igualmente lo negativo dentro de sí, aquello que sería llamado lo falso, si pudiera ser considerado como algo de lo que se debiera hacer abstracción. Lo que desaparece se tiene que considera, más bien, como esencial, no con la determinación de algo fijo que, separado {34-35} de lo verdadero, debiera dejarse a un lado, no se sabe dónde, ni tampoco considerar lo verdadero como lo positivo que yace al otro lado muerto. El fenómeno es el surgir y el fenecer, que él mismo no nace ni fenece, sino que es en sí, y constituye la realidad-efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Así, lo verdadero es el delirio báquico en el que no hay miembro que no esté ebrio y, puesto que cada uno, en cuanto se separa, se disuelve igualmente de manera inmediata —él es igualmente la quietud transparente y simple. Es cierto que ante el tribunal de ese movimiento no se sostienen las figuras singulares del espíritu, ni tampoco los pensamientos determinados, pero son también igualmente momentos positivos necesarios, tanto como negativos y fugaces. –En la *totalidad* del movimiento, considerado como quietud, aquello que en él se distingue y se otorga un particular estar-ahí es conservado como lo que se *recuerda*[52], cuyo

---

52 *Sich erinnert*: 'se recuerda'. La etimología del verbo (*inner*: 'interior') conlleva el sentido de 'interiorizar', de modo que cabría traducir: "es conservado como lo que se interioriza".

estar-ahí es el saber de sí mismo, así como este saber es igualmente de manera inmediata estar-ahí.

[48] Acerca del *método* de ese movimiento o de la Ciencia, podría parecer necesario presentar por adelantado varias cosas. No obstante, su concepto se halla ya en lo dicho y su exposición propiamente le pertenece a la lógica o es, más bien, la lógica misma. Esto se debe a que el método no es otra cosa que la construcción del todo expuesta en su pura esencialidad. Ahora bien, acerca de lo que sobre el método ha sido corriente hasta ahora, debemos tener consciencia de que también el sistema de las representaciones que se refieren a lo que es el método filosófico pertenece a una cultura desaparecida. –Si esto puede sonar algo presuntuoso o revolucionario, tono del que me considero alejado, se debe considerar que el estatus científico heredado de la matemática —de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas, de sus demostraciones, principios fundamentales, deducciones y conclusiones a partir de ellos— ya en la opinión misma se considera al menos *anticuado*. Además aunque su inutilidad no sea vista con claridad, ya no se lo utiliza más, o muy poco, y si en sí no es desaprobado, no obstante, no se lo aprecia. Tenemos que prejuzgar como lo mejor a aquello que se impone en el uso y se hace querer. Ahora bien, no resulta difícil ver que la manera que consiste en formular una proposición, aportar razones en su favor y refutar igualmente las contrapuestas mediante razones, no es la forma como la verdad puede hacerse presente[53]. La verdad es su movimiento en ella misma, mientras que ese método es un conocimiento externo al material. Por eso es propio de la matemática que, como se ha señalado,[54] tiene como su principio la relación sin concepto propia de la magnitud y como su material el espacio muerto, así como lo uno igualmente muerto, y hay que dejárselos a ella. Puede mantenerse también, de manera más libre, es decir, mezclado con algo de arbitrariedad y de contingencia, en la vida ordinaria, {35-36} en una conversación o en una instrucción historial, más para la curiosidad que para el conocimiento, más o menos

---

[53] Se refiere al método escolástico de la *disputatio* al que se compara con el método matemático.

[54] Ver: Prólogo, [45]: "–Su *finalidad* o concepto [...]".

como lo es también un prólogo. En la vida ordinaria la consciencia tiene como contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, también pensamientos, principios y, en general, aquello que se considera como algo dado o como un ser o esencia [entidad] fija y quieta. En parte, la consciencia avanza sobre ello y, en parte, interrumpe por libre arbitrio la concatenación acerca de ese contenido y se comporta como quien lo determina desde fuera y lo tiene a su disposición. Lo reconduce hacia algo cierto, así no sea más que la mera sensación del momento, y la convicción se siente satisfecha cuando ha llegado a un punto de reposo que ella conoce.

[49] Ahora bien, si la necesidad del concepto excluye el andar más laxo propio de la conversación razonadora[55], así como la marcha más tiesa de la pompa científica, ya antes se ha hecho notar que su lugar no puede ser reemplazado por la falta de método propia del vislumbrar y del entusiasmo, y por la arbitrariedad del discurso profético, que no solo desprecia aquella cientificidad, sino la cientificidad como tal[56].

---

[55] El término 'razonador' (*räsonnieren*) tiene sentido peyorativo.

[56] Con respecto al vislumbrar en Jacobi, este afirma: "Con su razón no le ha sido dada al ser humano una capacidad para una *ciencia* de lo verdadero, sino solo el sentimiento y la consciencia de su *ignorancia* del mismo: un *vislumbre* de lo verdadero": *Jacobi an Fichte*. En cuanto al vislumbre y el entusiasmo en Eschenmayer, este sostiene: "Quien ya ha descubierto en sí el estado que se vierte en entusiasmo, fascinación y adoración, quien capta la esencia expansiva de la felicidad que se apodera de cada uno en correspondencia a su investigación de la verdad, ya sea filósofo o lego, concederá de buen grado que el momento supremo del conocimiento pasa a ser devoción y fe — que la suprema potencia del bienaventurado se vuelve hacia sí misma y conmociona hasta lo más profundo la totalidad de nuestro pensar y nuestro ser"; "Los vislumbres se hallan por encima de las ideas y de la capacidad cognoscitiva, y se hallan más allá de lo absoluto. Su fuente es inmediatamente el alma, y no son engaños de la fantasía": *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Görres dice: "Por consiguiente, solo la razón en la pura inteligencia verá de manera inmediata los mundos superiores. Al espíritu terrenal, al entendimiento, lo iluminará la luz que viene del más allá únicamente a través del velo de la idea, únicamente vislumbrando llegará a avistar a través de la envoltura la divinidad oculta, al atravesar esta las nubes iluminadas de la razón en el momento del supremo entusiasmo, en cuyas palabras solo habla la lengua terrenal, haciéndose así perceptible para los mortales". "El reino de la mística es, por consiguiente, el reino de la *gracia*, así como el ámbito del arte y de la ciencia es el reino del genio, así como el genio es un don superior para el entendimiento común que no lo puede comprender, ni tampoco adquirir, de la misma manera como le conecta a su arbitrio una actividad

[50] Después de que la *triplicidad* kantiana, redescubierta más por instinto todavía muerta y aún no conceptualizada, fue elevada a su significado absoluto y con ello se estableció a la vez la verdadera forma en su verdadero contenido y brotó el concepto de la Ciencia —tanto menos resulta posible considerar tal utilización de esa forma algo científico, mediante la cual vemos que se la rebaja al esquema sin vida, a un esquematizar propiamente tal y la organización científica es reducida a una tabla[57].

---

superior con quien es presa del entusiasmo, y lo hace decir y elaborar, en asuntos proféticos, cosas que él mismo no entiende [...]: así mismo, en el reino de la gracia, la iluminación superior y el amor de lo divino serán un don que desciende de lo alto, que se otorga únicamente a los elegidos": *Glauben und Wissen.*

57 Alusión a la interpretación especulativa que hicieron tanto Fichte como Schelling de la triplicidad kantiana de las categorías, y la aplicación formalista de este esquema por parte de los discípulos de Schelling. 1) La tabla de las categorías se compone de clases de tríadas, y Kant le otorga importancia especial a la tercera categoría en cada caso (*Crítica de la razón pura* [en adelante, *KrV*], B, 111). 2) Según Fichte, los tres primeros principios de la *Doctrina de la ciencia* se comportan como tesis, antítesis y síntesis; y esta disposición subyace también a la deducción fichteana de las categorías kantianas de la cualidad, de modo que la tercera categoría viene a ser la síntesis de las otras dos. 3) Schelling, por su parte, desarrolla también su interpretación de la triplicidad en controversia crítica con el procedimiento sintético de Fichte: "De este método absoluto, lo que actualmente ha sido llamado sintético es ciertamente la verdadera imagen, pero en la reflexión de sus mutuas relaciones. Esto se debe a que lo que él presenta como un avance y separado en tesis, antítesis y síntesis es uno en el verdadero método y en la correcta construcción de la filosofía, y se halla lo uno en lo otro. La tesis o lo categórico es la unidad, la antítesis o lo hipotético es la multiplicidad, pero lo que es presentado como síntesis no es en sí lo tercero, sino lo primero, la unidad absoluta, de la que unidad y multiplicidad en su contraposición son únicamente las diversas formas": *Der ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie Anderer Teil.* 4) El esquema de la triplicidad fue empleado con frecuencia, por parte de los partidarios de su filosofía de la naturaleza, de manera formalista. Por ejemplo, Hoffmann: "La construcción de la enfermedad debe ser conducida igualmente a través de los tres momentos, y una patogenia más que meramente fragmentaria debe y tiene que elevarse a esta triplicidad de la visión (irritación, vida, sensación)": *Ideen zur Konstruktion der Krankheit.* O J. J. Wagner: "Los procesos elaborados hasta ahora, el magnético, el eléctrico y el galvánico son funciones universales y originarias de la naturaleza, correspondientes a la forma de la síntesis de contrarios que es una triplicidad y cuyas expresiones espaciales son las tres dimensiones": *Von der Natur der Dinge.*

–Este formalismo, del que ya antes se ha hablado en general[58], y cuya manera queremos presentar aquí más de cerca, considera haber concebido y haber expresado la naturaleza y la vida de una figura cuando enuncia como predicado de ella una determinación del esquema —ya sea la subjetividad o la objetividad o también el magnetismo, la electricidad, etc., la contracción o expansión, el oriente o el occidente y cosas semejantes que pueden multiplicarse al infinito[59], porque de esa manera cada determinación o figura junto con las otras puede ser utilizada de nuevo como forma o momento del esquema, y cada una puede prestarle a la otra en agradecimiento el mismo servicio— un círculo de reciprocidad con el que no se experimenta qué sea la Cosa misma, ni qué sea la una o la otra. A ese propósito se toman, en parte, determinaciones sensibles de la intuición ordinaria, que por supuesto deben *significar* algo distinto de lo que dicen y, en parte, se utiliza lo significativo en sí, las determinaciones puras del pensamiento, como sujeto, objeto, sustancia, causa, lo {36-37} universal, etc., justamente de manera tan descuidada y acrítica como en la vida ordinaria, y como fortalezas y debilidades, expansión y contracción; de tal manera que esa metafísica viene a ser tan poco científica como estas representaciones sensibles.

[51] En lugar de la vida interior y del automovimiento de su existencia (*Dasein*), se expresa ahora, según una analogía superficial, una simple determinación de la intuición, lo que significa aquí del saber sensible, y a esta aplicación externa y superficial de la fórmula se la llama *construcción*[60]. –Con este formalismo sucede lo mismo que con cualquier otro. ¿Cuán torpe tendría que ser la cabeza que no pudiera elaborar en un cuarto de hora la teoría de que hay enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas y de igual manera otras tantas terapias, y que no pudiera convertirse en ese corto tiempo de un rutinario en un médico

---

58 Ver: Prólogo, [15]: "Cuando el desarrollo no consiste [...]".

59 Estas parejas de conceptos se encuentran en la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero fueron utilizadas por otros filósofos de la naturaleza como Eschenmayer, Görres, Kayssler, Steffens y Wagner.

60 Alusión a Schelling, quien parte del principio de la construcción filosófica. Según Rosenkranz, en su *Vida de Hegel*, este último distinguió en sus lecciones entre los méritos de Schelling y el formalismo de sus discípulos.

teórico, dado que esa enseñanza hasta hace poco bastaba para ello?[61] Cuando el formalismo de la filosofía de la naturaleza enseña, pongamos el caso, que el entendimiento es la electricidad, que el animal es el nitrógeno, también que es *igual* al sur o al norte, etc.[62], lo representa tan desnudo como se lo expresa aquí o lo adoba también con más terminología, puede ser que, por esa fuerza que logra conectar lo que parece más alejado, por esa violencia que sufre lo sensible quiescente mediante tal conexión y que le otorga por ello la apariencia de un concepto, pero que se ahorra el tener que expresar el concepto o el significado de la representación sensible —puede ser [digo] que por ello la inexperiencia caiga en un asombro de admiración y que rinda culto a una profunda genialidad; así como que se divierta con la hilaridad de tales determinaciones, ya que reemplazan al concepto abstracto con algo visible y lo hacen más agradable, y que se felicite por la presunta afinidad espiritual con ese obrar espléndido. El truco de semejante sabiduría se aprende tan rápido, como fácil es ejercitarlo; cuando se lo conoce su repetición resulta tan insoportable como la repetición de un acto de prestidigitación descubierto. El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en la que solo se encontraran dos colores, como rojo y verde, el primero para colorear una superficie cuando se pida una pieza histórica y el segundo cuando se pida un paisaje. –Sería difícil decidir qué es más grande aquí, si la holgura con la que se embadurna

---

61 Hegel critica una vez más el uso de categorías como fortaleza y debilidad para distinguir las enfermedades, sobre todo en la teoría de la excitación de J. Brown: "Yo he dividido todas las enfermedades generales bajo dos formas, las flogísticas o esténicas y las asténicas o antiflogísticas. He demostrado que aquellas consisten en demasiada excitación (*incitatio*) y estas en falta de excitación, aquellas se curan con elementos debilitantes y estas con elementos excitantes". "La excitabilidad que de esa manera [...] se agota es lo que llamamos debilidad: debilidad irregular (*debilitas indirecta*) porque se produce, no por falta de irritación, sino por exceso": *Grundsätze der Arzeneylehre aus dem Lateinischen übersetzt von M. A. Weikard*. El concepto de estenia indirecta corresponde al concepto de *debilitas indirecta* de Brown.

62 La crítica se dirige a H. Steffens, quien distingue diversas secuencias en la naturaleza; la vegetación corresponde a la secuencia del sílice y del carbono, mientras que la animalización corresponde a la secuencia de la cal y el nitrógeno. También Schelling utiliza estas ideas: "Uno podría decir entonces que aquello que en la inteligencia es la sensación, es en la naturaleza la electricidad": *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

con ese caldo de colores todo lo que se halla en el cielo, en la tierra y bajo la tierra[63] o la ilusión por la eficacia de ese instrumento universal; la una apoya a la otra. Lo que produce ese método de estamparles el par de determinaciones del esquema general a todo lo celestial y lo terrestre, a todas las figuras naturales y espirituales y {37-38} de esa manera uniformarlo todo, es nada menos que un informe clarísimo[64] acerca del organismo del universo, a saber, una tabla semejante a un esqueleto con etiquetas pegadas, o a las filas de tarros cerrados con sus etiquetas adheridas en una tienda de herbolario, lo uno tan claro como lo otro, y así como en el primero la carne y la sangre se ha quitado de los huesos, y en la segunda, en cambio, la Cosa que tampoco es viva se oculta en los tarros, también la esencia viva de la Cosa ha sido quitada u ocultada. –Ya se anotó más arriba[65] cómo esta manera llega a perfeccionarse al mismo tiempo como una pintura monocroma absoluta, en cuanto que, al avergonzarse también de las distinciones del esquema, las sumerge, como pertenecientes a la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto, de modo que se produzca la pura identidad, el blanco sin forma. Aquella monocromía del esquema y de sus determinaciones sin vida y esta absoluta identidad, así como el tránsito de la una a la otra, son entendimiento muerto, tanto lo uno como lo otro, e igualmente conocimiento externo[66].

[52] Sin embargo, lo excelente no solo no puede escapar al destino de ser privado de la vida y del espíritu y, desollado así, ver cómo su piel es asumida por el saber sin vida y su vanidad. Se debe conocer, más bien, incluso en ese destino mismo, la violencia que él ejerce sobre los ánimos[67], cuando no sobre los espíritus, así como el desarrollo hacia la

---

63 Alusión a la expresión bíblica: "Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos": *Filipenses* 2, 10; *cf. Apocalipsis* 5, 3 y 13.

64 Alusión al escrito de Fichte: *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* ('Informe clarísimo dirigido al gran público acerca de la verdadera esencia de la filosofía más reciente. Un intento para obligar al lector a que entienda').

65 Ver: Prólogo, [15] final: "Se trata, más bien, de un formalismo [...]" y [16].

66 Aquí la referencia a la filosofía de la identidad de Schelling resulta muy clara.

67 *Gemüt*: el diccionario *Duden* define el término como: "conjunto de las fuerzas psíquicas y espirituales de un ser humano".

universalidad y determinación de la forma en que consiste su plenitud y que es lo único que posibilita que tal universalidad sea utilizada para superficialidades.

[53] A la Ciencia solo le es lícito organizarse mediante la propia vida del concepto; en ella la determinación, que a partir del esquema se le estampa de manera externa al estar-ahí, es el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma. El movimiento de lo que-está-siendo consiste, por una parte, en volverse otro y convertirse así en su contenido inmanente; por otra parte, lo que-está-siendo retoma dentro de sí ese despliegue o ese su estar-ahí, lo que significa que se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica como determinación. En aquel movimiento la *negatividad* consiste en distinguir y poner al *estar-ahí*; en este retorno *dentro de sí* la negatividad es el devenir de la *simplicidad determinada*. Es de esta manera como el contenido no recibe de otro su determinación y se la estampa, sino que él se la da a sí mismo, se sitúa desde sí mismo como momento y en un lugar del todo. El entendimiento tabular se guarda para sí la necesidad y el concepto del contenido, aquello que constituye lo concreto, la realidad-efectiva y el movimiento vivo de la Cosa que él clasifica; o, más bien, no se lo guarda para sí, sino que lo desconoce porque si tuviera esa intelección, sin duda que la mostraría. Ni siquiera conoce la necesidad de esta; de lo contrario dejaría de esquematizar o al menos no sabría de ello más que como una tabla de contenidos; él solo da la tabla de contenidos, pero no ofrece el contenido mismo. [38-39] –Si la determinación, como por ejemplo el magnetismo, es también una determinación en sí concreta o efectiva, ella, sin embargo, se ve rebajada a algo muerto, ya que es solo predicada de otro estar-ahí y no se la conoce como la vida inmanente de ese estar-ahí o tal como ella tiene en él su propio y peculiar autoengendramiento y exposición. El entendimiento formal les deja a los demás el añadir eso, que es lo principal. –En lugar de introducirse en el contenido inmanente de la Cosa, él mira globalmente el todo y se sitúa por encima del estar-ahí singular del que habla, es decir, no lo ve. No obstante, el conocimiento científico exige, más bien, entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna del mismo. Al profundizar así en su objeto, olvida esa visión global que no es otra cosa que la reflexión del saber dentro de sí mismo a partir del contenido. Ahora bien, sumergido

en la materia y avanzando en su movimiento, retorna dentro de sí mismo, pero no antes de que en ello lo que lo llena o el contenido se recupere dentro de sí, se simplifique como determinación, se rebaje a uno de los aspectos de su estar-ahí y pase a su verdad superior. Con ello, el mismo todo simple, que se ve a sí mismo globalmente, emerge de la riqueza en donde parecía haberse perdido su reflexión.

[54] Puesto que en general, como se ha formulado anteriormente, la sustancia es en ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro de sí[68]. La consistencia o la sustancia de un estar-ahí es la igualdad-consigo-mismo porque su desigualdad consigo sería su disolución. Ahora bien, la igualdad-consigo es la pura abstracción; pero esta es el *pensar.* Cuando digo *cualidad*, digo la simple determinación; mediante la cualidad un estar-ahí se distingue de otro o es un estar-ahí; él es para sí mismo o tiene consistencia mediante esa simplicidad consigo. Pero por ello él es esencialmente el *pensamiento.* –En esto está concebido que el ser es pensar; aquí es donde se sitúa la intelección que suele escapársele a la manera corriente de hablar sin concepto sobre la identidad del pensar y del ser. –Así pues, como la consistencia del estar-ahí es la igualdad-consigo-mismo o la pura abstracción, se trata de la abstracción de sí desde sí mismo o es igualmente su desigualdad consigo y su disolución —su propia interioridad y recuperarse dentro de sí— su devenir. –Por esta naturaleza de lo que-está-siendo y en cuanto lo que-está-siendo tiene esta naturaleza para el saber, este saber no es la actividad que dispone del contenido como de algo extraño, no es la reflexión dentro de sí que se deriva del contenido; la Ciencia no es aquel idealismo que, en lugar del dogmatismo *afirmativo*, se ha presentado como un *dogmatismo asertivo* o como el *dogmatismo* de la *certeza de sí mismo*[69] —sino que, en cuanto el saber ve que el contenido {39-40} retorna a su propia interioridad, su actividad se halla, más bien, sumergida en él porque ella es el inmanente sí-mismo del contenido, así como a la vez ha retornado dentro de sí porque ella es la pura igualdad-consigo-misma en el ser-otro; ella es así la astucia que, pareciendo que se abstiene de la actividad, observa

[68] Ver: Prólogo, [17] y [18].

[69] Si se tienen en cuenta otras observaciones de Hegel, la referencia es a la filosofía de Fichte.

cómo la determinación y su vida concreta, creyendo que promueve su autoconservación y su interés particular, es lo contrario, un obrar que se disuelve a sí mismo y lo convierte en momento del todo.

[55] Si arriba se ha señalado el significado del *entendimiento* por el lado de la autoconsciencia de la sustancia, por lo dicho aquí se ve claro su significado según la determinación de la sustancia como lo que-está-siendo. –El estar-ahí es cualidad, determinación igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; este es el entendimiento del estar-ahí. Por ello es *Nous*, tal como Anaxágoras comprendió por primera vez la esencia. Los que vinieron luego concibieron de manera más determinada la naturaleza del estar-ahí como *eidos* o *idea*; esto quiere decir *universalidad determinada*, *especie*[70]. El término especie parece ser demasiado vulgar o pobre para las ideas, para lo bello, sagrado y eterno que hacen furor en estos tiempos[71]. Sin embargo, de hecho la idea no expresa nada más ni nada menos que especie. Solo que ahora vemos con frecuencia que un término que designa de manera determinada un concepto es despreciado y se prefiere a otro que, aunque solo sea por pertenecer a una lengua extranjera, envuelve el concepto en una niebla y suena así más edificante. –Ciertamente porque el estar-ahí es determinado como especie, él es pensamiento simple; el *Nous*, la simplicidad es la sustancia. En virtud de su simplicidad o igualdad-consigo-misma aparece como firme y permanente. No obstante, esta igualdad-consigo-misma es igualmente negatividad; por ello ese estar-ahí fijo pasa a su disolución. La determinación, en primer lugar, parece ser tal únicamente porque se refiere a *algo otro* y su movimiento le es producido por una violencia externa; pero que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea automovimiento, esto se encuentra contenido precisamente en esa *simplicidad* del pensar mismo porque esta simplicidad es el pensamiento que se mueve y se distingue a sí mismo y la propia interioridad, el puro *concepto*. Así pues, la *entendimentalidad* es un devenir y, como tal devenir, ella es la *racionalidad*.

---

70 En cuanto a la idea de Platón sobre la idea como universalidad determinada o especie, ver: *Parménides*, 132a; *Sofista*, 235d; *Política*, 263b; *Timeo*, 48e; y en cuanto a la concepción de Aristóteles del *Eidos* como universalidad determinada y especie, ver: *Metafísica*, Z, 7.

71 Hegel debe pensar aquí de nuevo en Eschenmayer, Görres, Schlegel y Wagner.

[56] En esta naturaleza de aquello que es, de ser en su ser su concepto, es en lo que consiste en general la *necesidad lógica*; únicamente ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es justamente tanto *saber* del contenido como el contenido es concepto y esencia; o únicamente ella es lo *especulativo*. –La figura concreta al moverse a sí misma se convierte en determinación simple, {40-41} con lo cual se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su existencia (*Dasein*) concreta es únicamente este movimiento y es de manera inmediata existencia (*Dasein*) lógica. Por eso resulta innecesario aplicarle al contenido concreto de manera externa el formalismo; aquel es en él mismo el paso a este, el cual, empero, deja de ser ese formalismo externo porque la forma es el devenir autóctono del contenido concreto.

[57] Esta naturaleza del método científico de no hallarse, por una parte, separada del contenido y, por otra, determinarse ella misma su propio ritmo encuentra en la filosofía especulativa su exposición propiamente tal, como ya se ha indicado. –Es cierto que lo dicho aquí expresa el concepto, pero no puede valer más que por una aseveración anticipada. Su verdad no se halla en esta exposición parcialmente narrativa; y por ello tampoco se halla refutada si se afirma, contradiciendo, que ello no es así, sino que se comporta así o asá, si se recuerdan y se describen representaciones comunes como verdades ciertas y conocidas o si, sacando novedades del cofre de la interior intuición divina, se ponen sobre la mesa y se afirman. –Tal recepción suele ser la primera reacción del saber para el que algo era desconocido, es decir, estar en contra para salvar la libertad y la propia intelección, para salvar la propia autoridad frente a la extraña, porque bajo esta figura se muestra lo asumido ahora por primera vez —también para descartar la apariencia y la especie de vergüenza que radicaría en haber aprendido algo, así como, cuando se recibe con aplausos lo desconocido, una reacción de la misma especie consiste en aquello que, en otra esfera, eran el discurso y la acción ultrarrevolucionarios[72].

[72] Se trata de las controversias entre los clubes durante la Revolución Francesa: Camille Desmoulins, en 1793, tachó al grupo de los hebertistas de "ultrarrevolucionarios".

[15. Requisito para el estudio de la filosofía]

[58] De ahí que para el *estudio* de la *Ciencia* lo importante sea tomar sobre sí el esfuerzo del concepto. Este esfuerzo exige la atención al concepto como tal, a las determinaciones simples, por ejemplo, del *ser-en-sí*, del *ser-para-sí*, de la *igualdad-consigo mismo*, etc.; porque estas son esos automovimientos puros que se podrían llamar almas, si su concepto no designara algo superior a estas. A la costumbre de avanzar con representaciones le resulta tan molesta la interrupción de ellas mediante el concepto, como le sucede al pensar formal que razona de aquí para allá con pensamientos inefectivos. A esa costumbre se la debería llamar pensar material, es decir, una consciencia contingente que solo se sumerge en el material y que, por lo tanto, le cuesta mucho trabajo desarraigar al mismo tiempo de la materia su sí-mismo puro y estar junto a sí. Lo otro, por el contrario, el razonar, es la libertad con respecto al contenido y la vanidad de estar por encima de él; a esta se le exige el esfuerzo para abandonar esa libertad y, en lugar de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hundir esa {41-42} libertad en él y dejar que se mueva por su propia naturaleza, es decir, por el sí-mismo que le es propio, y observar ese movimiento. Abstenerse de interferir con las propias ocurrencias en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él por capricho o con una sabiduría lograda en otra parte; esta abstención es ella misma un momento esencial de la atención al concepto.

[16. El pensar razonador en su comportamiento negativo]

[59] En el comportamiento razonador se deben resaltar los dos lados por los que el pensamiento que concibe es opuesto a él. –Por una parte, el primero se comporta de manera negativa con el objeto aprehendido, sabe refutarlo y reducirlo a nada. Que para él el objeto no sea así, esta intelección es lo meramente *negativo*, es lo *último,* que no puede por sí mismo ir más allá de sí a un nuevo contenido, sino que, para tener de nuevo un contenido, tiene que tomar de alguna parte algo *otro*. Es la reflexión en el yo vacío, la vanidad de su saber. –Esta vanidad no expresa únicamente que ese contenido sea vano, también lo es esa misma intelección porque

ella es lo negativo que no ve lo positivo dentro de sí. Como esta reflexión no logra que su misma negatividad llegue a ser contenido, no se halla en general en la Cosa, sino más allá de ella; de ahí que se imagine que, con la afirmación del vacío, se sitúa por encima de una intelección rica en contenido. Por el contrario, como se mostró anteriormente[73], en el pensar que concibe, lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto en cuanto a su movimiento y determinación *inmanente* como en cuanto a la *totalidad* de estos mismos. Aprehendido como resultado, se trata de lo negativo *determinado* que procede de ese movimiento y con ello se trata igualmente de un contenido positivo.

[17. EL PENSAR RAZONADOR EN SU COMPORTAMIENTO POSITIVO; SU SUJETO]

[60] Ahora bien, con respecto a que tal pensar tiene un contenido, ya sea de representaciones o pensamientos o de una mezcla de ambos, él tiene otro aspecto que le dificulta la conceptualización. La peculiar naturaleza de este aspecto se halla estrechamente conectada con la esencia de la idea misma que se señaló más arriba[74] o, más bien, la expresa, en cuanto la idea se manifiesta como el movimiento en el que consiste la captación pensante. –Esto es así pues, así como en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el mismo pensar razonador es el sí-mismo al que retorna el contenido, en su conocer positivo, por el contrario, el sí-mismo es un *sujeto* representado al que se refiere el contenido como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se conecta el contenido y sobre la que el movimiento va y viene. En el pensar que concibe el comportamiento es diferente. Como el concepto es el sí-mismo propio del objeto, sí-mismo que se expone como *su devenir*, no se trata de un sujeto quiescente que porta inmóvil los accidentes, sino del concepto que se está moviendo y retoma dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento, ese sujeto quiescente {42-43} se va él mismo a pique[75]; se

---

[73] Ver: Prólogo, [47].

[74] Ver: Prólogo, [55].

[75] *Zu Grunde gehen* (*zugrunde gehen*): 'irse al fondo o al fundamento', 'hundirse', 'irse a pique'.

introduce en las distinciones y el contenido y constituye, más bien, la determinación, es decir, el contenido distinto, así como el movimiento de este, en lugar de mantenerse opuesto a él. Así pues, el piso firme que el razonar tiene en el sujeto quiescente vacila y solo este movimiento mismo viene a ser el objeto. El sujeto que llena su contenido cesa de ir más allá de este y no puede tener aún otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido se halla, a la inversa, ligada ahora por ello bajo el sí-mismo; el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, le convendría a muchos. Por lo tanto, el contenido ya no es de hecho predicado del sujeto, sino la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de lo que se habla. El pensar representativo, dado que su naturaleza es avanzar con los accidentes o predicados e ir con todo derecho más allá de ellos, ya que no son más que predicados y accidentes, se ve detenido en su avance, en cuanto aquello que en la proposición tiene la forma de un predicado es la sustancia misma. Podemos imaginar que sufre un contragolpe. Comenzando con el sujeto, como si este se mantuviera ahí como fundamento, encuentra que el sujeto, en cuanto el predicado es, más bien, la sustancia, se ha pasado al predicado y ha sido así superado; y como de esa manera lo que parece ser predicado se ha convertido en una masa total y autónoma, el pensamiento no puede divagar libremente, sino que es detenido por ese peso. –De ordinario se pone como fundamento al sujeto como el sí-mismo fijo *objetivo*; a partir de ahí, el movimiento necesario avanza hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; en lugar de ese sujeto, entra aquí el yo sapiente mismo y es el conectar de predicados y el sujeto que los sostiene. Pero en cuanto aquel primer sujeto ingresa en las determinaciones mismas y es su alma, el segundo sujeto, a saber, el sapiente, encuentra aún en el predicado a aquel primer sujeto con el que desea haber terminado y, más allá de él, retornar dentro de sí y en lugar de poder ser, en el mover del predicado, lo actuante como razonamiento acerca de si aplicarle a aquel sujeto este o aquel predicado, tiene que habérselas, más bien, con el sí-mismo del contenido, no debe ser para sí, sino estar junto con ese contenido.

[61] Lo dicho puede expresarse formalmente diciendo que la naturaleza del juicio o la proposición en general, que encierra dentro de sí la distinción de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en la cual se convierte la primera,

contiene el contragolpe a aquella relación. –Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye, se asemeja al que tiene lugar en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo resulta del oscilante punto-medio entre ambos y su unificación. Así también, en la proposición filosófica la identidad del sujeto y el predicado [43-44] no debe anular su distinción, que es expresada por la forma de la proposición, en cambio su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es el fenómeno del sentido determinado o del acento que distingue lo que la llena; pero que el predicado exprese la sustancia y que el sujeto caiga él mismo en lo universal es la *unidad* en la que aquel acento se apaga.

[62] Para aclarar lo dicho con ejemplos, digamos que en la proposición: *Dios es el ser*, el predicado es *el* ser; este tiene significado sustancial en donde el sujeto se diluye. Ser no debe ser aquí predicado, sino ser la esencia; con lo cual Dios parece dejar de ser lo que es por el lugar que ocupa en la proposición, a saber, el de sujeto fijo. –El pensar, en lugar de avanzar del sujeto al predicado, se ha sentido, más bien, inhibido, puesto que el sujeto se pierde, y se ha sentido relanzado de vuelta al pensamiento del sujeto porque lo echa de menos; o encuentra al sujeto inmediatamente también en el predicado, puesto que el predicado mismo es expresado como un sujeto, como *el* ser, como la *esencia*, lo cual agota la naturaleza del sujeto; y ahora, en lugar de que, habiendo entrado dentro de sí en el predicado, hubiera obtenido la libre posición del razonar, se halla todavía ahondado en el contenido o al menos se da la exigencia de estar ahondado en él. –Así también, cuando se dice que lo *efectivo* es lo *universal*, lo efectivo como sujeto se pierde en el predicado. Lo universal debe tener no solo el significado del predicado, de manera que la proposición haya expresado que lo efectivo es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivo. –De ahí que el pensar pierda su piso firme, objetivo que tenía en el sujeto, y sea lanzado de vuelta hacia el sujeto en el predicado y en este predicado no retorna dentro de sí, sino al sujeto del contenido.

[63] En esa inhibición desacostumbrada descansan en gran medida las quejas sobre el carácter ininteligible de los escritos filosóficos, cuando, por otra parte, en el individuo se dan los demás requisitos de formación para entenderlos. Vemos en lo dicho el fundamento del reproche muy

determinado que se les hace con frecuencia, que muchos tienen que ser leídos repetidamente antes de que se puedan entender —un reproche que debe contener algo de incontestable y definitivo, de manera que, si está fundado, no permite réplica alguna. –De lo dicho resulta claro de qué se trata. La proposición filosófica, por ser proposición, despierta la creencia en la relación ordinaria de sujeto y predicado y del habitual comportamiento del saber. A este comportamiento y a la opinión sobre el mismo los destruye el contenido filosófico de la proposición; la opinión experimenta que se-hace-referencia a algo diferente de lo que ella quería-decir y esta corrección de su querer-decir obliga al saber a retornar a la proposición y a captarla ahora de otra manera[76]. {44-45}

[64] Una dificultad que debería evitarse la conforma la mezcla de la manera especulativa con la razonadora, cuando lo que se dice del sujeto tiene unas veces el significado de su concepto, mientras que otras veces tiene únicamente el sentido de su predicado o accidente. –Una manera estorba a la otra, y solo lograría ser plástica aquella exposición filosófica que excluyera rigurosamente la especie de relación habitual entre las partes de una proposición.

[65] De hecho, también el pensar no especulativo tiene su derecho, pero que válidamente no es considerado en la manera de la proposición especulativa. Que la forma de la proposición sea superada no tiene que suceder únicamente de manera *inmediata*, no debe suceder por el mero contenido de la proposición. Por el contrario, ese movimiento contrapuesto tiene que ser expresado; no tiene que ser únicamente aquella inhibición interior, sino que ese retornar del concepto dentro de sí debe ser *expuesto*. Este movimiento, que ejecuta lo que por su parte debía hacer la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solo este movimiento es lo especulativo *efectivo* y únicamente la expresión de este es exposición dialéctica. Como proposición, lo especulativo es únicamente la inhibición *interior* y el retorno que *no está-ahí*[77] de la esencia dentro de sí. De ahí que nos veamos con frecuencia referidos

[76] La frase utiliza las diversas acepciones del verbo *meinen*: 'opinar', 'querer decir', 'referirse a'. Ver: I, nota 2.

[77] *Nicht dasaiende*: 'que no está-ahí', 'que no existe'.

por las exposiciones filosóficas a esa intuición *interior* y con ello se ahorra la presentación del movimiento dialéctico de la proposición que nosotros pedíamos. –La *proposición* debe expresar *qué* es lo verdadero, pero lo verdadero es esencialmente sujeto; como tal es únicamente el movimiento dialéctico, ese caminar que se engendra a sí mismo, avanza y retorna dentro de sí. –En el conocimiento habitual, la demostración constituye este lado de la interioridad expresada. Sin embargo, una vez que se ha separado la dialéctica de la demostración, se ha perdido de hecho el concepto de la demostración filosófica[78].

[66] Con este propósito, cabe recordar que el movimiento dialéctico tiene igualmente proposiciones como sus partes o elementos; de ahí que la dificultad señalada parezca retornar siempre y ser una dificultad de la Cosa misma. –Esto se parece a lo que acontece en la demostración ordinaria, que las razones que ella utiliza necesitan, también ellas, una fundamentación y así hasta el infinito. No obstante, esta forma de fundamentar y de condicionar pertenece a aquella demostración que es diferente del movimiento dialéctico y, por tanto, al conocimiento externo. En lo concerniente al movimiento dialéctico mismo, su elemento es el puro concepto, con lo cual tiene un contenido que es por completo sujeto en él mismo. No se presenta ningún contenido tal que se comporte como sujeto que subyazga como fundamento y al que le advendría el significado como un predicado; la proposición es inmediatamente solo una mera forma vacía. –Además del sí-mismo intuido o representado sensiblemente, es sobre todo el nombre como nombre el que designa al puro sujeto, {45-46} a lo uno vacío sin-concepto. Por esta razón puede ser útil, por ejemplo, evitar el nombre *Dios*, porque esta palabra no es inmediatamente a la vez concepto, sino el nombre en sentido propio, la fija tranquilidad del sujeto que subyace como fundamento; mientras que, por el contrario, por ejemplo, el ser o lo uno, la singularidad, el sujeto, etc., indican también por sí mismos de manera inmediata conceptos.

[78] Dos de los más destacados partidarios de separar la demostración de la dialéctica son, para Hegel, Aristóteles y Kant; el primero entiende la dialéctica como tópico que parte únicamente de premisas verosímiles y que se diferencia de la demostración estricta (*Tópicos*, A, 1), mientras que Kant llama a la dialéctica una "lógica de la apariencia": *KrV*, B, 85.

–Aunque se digan de aquel sujeto verdades especulativas, el contenido de estas carece, no obstante, del concepto inmanente porque él se hace presente únicamente como sujeto quiescente y por esta circunstancia ellas reciben fácilmente la forma de la mera edificación. –Por lo tanto, también por este lado el impedimento que se debe a la costumbre de entender el predicado especulativo según la forma de la proposición, y no como concepto y esencia, puede, por culpa del discurso filosófico mismo, ser aumentado y también disminuido. La exposición, fiel a la intelección de la naturaleza de lo especulativo, debe mantener la forma dialéctica y no asumir nada, sino en la medida en que sea concebido y sea el concepto.

[18. El filosofar natural como sentido-común[79] y como genialidad]

[67] Tan estorboso como es para el estudio de la filosofía el comportamiento razonador, lo es la imaginación no razonadora de verdades establecidas sobre las que, quien las posee, no considera necesario tener que volver, sino que las pone como fundamento y cree poderlas expresar, así como juzgar y condenar gracias a ellas. Sobre todo, por este lado es necesario que se haga de nuevo del filosofar un asunto serio. De todas las ciencias, artes, habilidades, trabajos manuales es válida la convicción de que para poseerlas es necesario un esfuerzo repetido para aprenderlas y practicarlas. Por el contrario, con respecto a la filosofía parece prevalecer hoy el prejuicio de que, aunque bien es cierto que cualquiera tiene ojos y manos y que, si recibe cuero e instrumentos, no por ello está en condiciones de hacer zapatos —no obstante, cualquiera sabe inmediatamente filosofar y juzgar la filosofía porque posee la medida en su razón natural— como si no tuviera igualmente en su pie la medida para un zapato. –Parece que se hiciera consistir la posesión de la filosofía precisamente en la carencia de conocimiento y de estudio, y que la filosofía termina donde aquellos comienzan. Se la tiene con frecuencia por un

[79] El término *gesunder Menschenverstand* corresponde a 'sentido común'; al pie de la letra significa: 'sano entendimiento humano'.

saber formal sin contenido y se está lejos de entender que lo verdadero en cualquier conocimiento o ciencia, incluso en cuanto a su contenido, solo merece ese nombre cuando ha sido engendrado por la filosofía; que las demás ciencias, por más que intenten razonar sin filosofía, no logran tener en ellas vida, espíritu y verdad.

[68] Con respecto a la filosofía propiamente tal, vemos cómo, en lugar del largo camino de formación y del movimiento tan rico como profundo por el que el espíritu llega al saber, se considera sin más a la revelación inmediata de lo divino y al sentido común, {46-47} que no se ha ocupado ni educado con otro saber, ni con la filosofía propiamente tal, como un perfecto equivalente y un buen sucedáneo, así como, por ejemplo, se aprecia la achicoria por ser un sucedáneo del café. No es grato ver cómo la ignorancia y la misma rudeza tan carente de forma como de gusto, y que es incapaz de fijar su pensamiento en una proposición abstracta y menos aún en la articulación de varias, afirma ser unas veces la libertad y tolerancia del pensar y otras, genialidad. Esta última, así como lo hace ahora en la filosofía, causó estragos en su momento también en la poesía; ahora bien, si la producción de esa genialidad tuvo algún sentido, engendró prosa trivial o, cuando fue más allá, discursos demenciales. Así ocurre ahora con un filosofar natural que se considera demasiado bueno para el concepto y, al faltarle este, se tiene por un pensar intuitivo y poético y trae al mercado combinaciones caprichosas de una imaginación a la que el pensamiento solo desorganiza —imágenes que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía[80].

[69] Por el contrario, al deslizarse por el cauce más tranquilo del sentido común, el filosofar natural ofrece, en el mejor de los casos,

80 Estas consideraciones generales se pueden precisar, si se tiene en cuenta el *Jenaer Notizenbuch* (*Cuaderno de notas de Jena*) y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: 1) En las *Notas* llama a Görres y a Wagner representantes del periodo del genio. 2) Como filósofo de la libertad o de la tolerancia del pensar y la genialidad considera a Kayssler. 3) Elabora una comparación entre el periodo del genio y el tiempo del *Sturm und Drang*. 4) Es clara la referencia a la poesía trascendental de Fr. Schlegel, que fluctúa entre la universalidad del concepto y la determinación e indiferencia de la figura, no es carne ni pescado, no es poesía ni filosofía. Schlegel: "Lo que era posible hacer mientras la filosofía y la poesía estuvieron separadas, se ha hecho y completado. Por consiguiente, ha llegado el momento de unirlas": Ibídem.

una retórica de verdades triviales. Si se le reprocha su insignificancia, afirma contra ello que en su corazón se hallan el sentido y la plenitud, y que así también debe hallarse en los demás, ya que considera haber expresado simplemente cosas definitivas con la inocencia del corazón, la pureza de la conciencia moral y expresiones semejantes, contra lo cual no hay lugar para la objeción, ni puede exigirse algo más. Pero se trataba de que aquello mejor no se quedara en el interior, sino que fuera sacado de ese pozo a la luz del día. Traer a cuento verdades últimas de esa especie es un esfuerzo que uno muy bien podría ahorrarse porque pueden encontrarse desde hace tiempo en el catecismo, por ejemplo, en los proverbios populares, etc. –No es difícil captar esas verdades en su indeterminación o ambivalencia y mostrarle a la consciencia que tiene en ella misma con frecuencia la verdad justamente contraria. Como la consciencia se esfuerza por salir de la confusión que se produce en ella, irá a caer en otras nuevas y exclamará finalmente que eso sin duda alguna es *así* y *asá*, mientras que aquello otro son *meros sofismas* —un tópico del sentido común en contra de la razón educada, así como lo es el término *ensoñaciones* con el que la ignorancia de la filosofía ha marcado a esta de una vez por todas. –Una vez que aquel sentido común apela al sentimiento, a su oráculo interior, da por terminado con quien no está de acuerdo; tiene que declarar que no tiene nada más que decirle a quien no encuentre eso mismo dentro de sí y lo sienta —en otras palabras, pisotea las raíces de la humanidad. La razón de esto es que la naturaleza {47-48} de esta consiste en esforzarse por concordar con los otros y su existencia se halla únicamente en la comunidad realizada de las consciencias. Lo antihumano, lo animal, consiste en mantenerse en los sentimientos y solo poderse comunicar por ellos.

[70] Si se preguntara por un camino regio hacia la Ciencia[81], no se puede ofrecer otro más cómodo que el de atenerse al sentido común y, por lo demás, para avanzar también con el tiempo y con la filosofía, leer reseñas de escritos filosóficos e incluso hasta sus prólogos y sus primeros párrafos porque estos ofrecen los principios generales de los que depende

[81] Se alude a las palabras de Euclides, transmitidas por Proclo, según las cuales no es posible un camino regio para llegar a la geometría.

todo; y aquellas reseñas, además de la información historial, ofrecen también el juicio que como tal va más allá de lo enjuiciado. Este camino ordinario se recorre en bata, mientras que con atuendos de sumo sacerdote avanza el sentimiento elevado de lo eterno, lo sagrado, lo infinito —por un camino que es, más bien, ya él mismo el hallarse inmediato en el centro, la genialidad de profundas ideas originales y elevados destellos del pensamiento. Sin embargo, así como tal profundidad no revela todavía la fuente de la esencia, así tampoco esos cohetes son todavía el empíreo[82]. Verdaderos pensamientos e intelección científica solo pueden lograrse con el trabajo del concepto. Solo este puede hacer brotar la universalidad del saber, la cual no es la ordinaria indeterminación y pobreza del sentido común, sino conocimiento educado y perfecto —ni la universalidad poco común propia de la disposición de la razón que se ha echado a perder por la pereza y la presunción del genio, sino la verdad que ha madurado hasta alcanzar su auténtica forma y que está en condiciones de ser la propiedad de toda razón autoconsciente.

[19. Conclusión, relación del escritor con el público]

[71] Como yo pongo, en el automovimiento del concepto, aquello por lo cual existe la Ciencia, parece que la consideración de que los aspectos aducidos acerca de las representaciones de nuestro tiempo, y aun otros externos acerca de la naturaleza y la figura de las verdades, se distancian de ello, e incluso le son por completo contrarios, no le augura una acogida favorable al intento de exponer el sistema de la Ciencia según aquella determinación. No obstante, yo puedo considerar que si, por ejemplo, a veces se pone lo excelente de la filosofía de Platón en sus mitos que carecen de valor científico, también se han dado épocas, que hasta son llamadas épocas de exaltación-religiosa[83], en las que la filosofía aristotélica fue apreciada en virtud de su profundidad especulativa y el Parménides de Platón, sin duda la mayor obra de arte de la antigua *dialéctica*, fue

[82] Una vez más la crítica se dirige contra Görres, Wagner y Eschenmayer.

[83] *Schwärmerei*: 'entusiasmo', 'exaltación'. Término utilizado por el romanticismo para referirse a las épocas de exaltación pietista.

tenido por la verdadera develación y *expresión positiva de la vida divina* e incluso, pese a la gran turbiedad de aquello que generaba el éxtasis, ese éxtasis mal entendido no debía ser de hecho otra cosa que *el puro concepto*[84] —que además lo excelente de la filosofía de nuestro tiempo pone su valor en la cientificidad misma y únicamente por ella se hace valer de hecho, aunque los {48-49} otros lo tomen de distinta manera[85]. Con esto también yo puedo esperar que este intento de reivindicar la Ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento que le es propio, sabrá abrirse camino por la verdad intrínseca de la Cosa. Tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de prevalecer cuando ha llegado su momento y que solo se manifiesta cuando ese momento ha llegado y por ello no se manifiesta nunca demasiado pronto, ni encuentra un público inmaduro; también, que el individuo necesita este efecto para que aquello que es todavía Cosa solo suya se acredite con ello y para experimentar como algo universal la convicción que al comienzo pertenecía únicamente a la particularidad. Pero en esto hay que distinguir con frecuencia al público de aquellos que se hacen pasar por sus representantes y portavoces. Aquel se comporta en muchos sentidos de manera diferente a estos e incluso opuesta. Si el público con benevolencia se atribuye, más bien, a sí mismo la culpa de que un

---

84 Se refiere a la recepción de Platón y Aristóteles, y a las críticas al neoplatonismo, en particular, a la interpretación de Platón por Fr. Schlegel, quien venera a Platón como poeta, por unificar todas las artes de la prosa griega, y considera que sobresale lo ditirámbico que une lo mítico con el panegírico. Reivindica la unidad de filosofía y poesía en la dirección de una progresiva poesía universal, cuyo propósito es "reunir de nuevo todas las dispersas especies de poesía, al ponerlas en contacto con la filosofía y la retórica": *Gespräch über die Poesie*. En cuanto a caracterizar el neoplatonismo como exaltación-religiosa, la referencia es a D. Tiedemann, quien le reconoce a Plotino su aprecio por la razón humana, pero le critica su "exaltación". Finalmente, Hegel debe estar pensando en los comentarios de los neoplatónicos que le rinden reconocimiento a la filosofía aristotélica, y en el aprecio de Proclo por el *Parménides* de Platón.

85 Kant se propuso, con su filosofía crítica, encarrilar la metafísica "por el camino seguro de una ciencia": *KrV*, B, XXIII). Fichte, por su parte, considera que la filosofía debe librarse del nombre de "pseudoconocimiento, enamoramiento, diletantismo", para convertirse en ciencia: *Über den Begriff der Wissenschaftlehre oder der sogenannten Philosophie*. Finalmente, Schelling busca elevar la filosofía al rango de ciencia universal.

escrito filosófico no le diga nada, aquellos, por el contrario, convencidos de su competencia, le atribuyen toda la culpa al escritor. El efecto sobre el público es más silencioso que el obrar de esos muertos cuando entierran a sus muertos[86]. Si hoy el discernimiento común es por lo general más educado, su curiosidad más despierta y su juicio se determina más rápidamente, de manera que los pies de quienes te llevarán están ya en la puerta[87], entonces se debe distinguir de ello con frecuencia el efecto más lento que corrige la atención que se ha obtenido a la fuerza mediante aseveraciones grandilocuentes, así como corrige el reproche despectivo y que viene a otorgarle contemporáneos a una de las partes al cabo de un tiempo, mientras que la otra, pasado este tiempo ya no tiene posteridad.

[72] Por lo demás, puesto que en un tiempo en el que se ha fortalecido tanto la universalidad del espíritu y la singularidad, como debe ser, se ha vuelto tanto más indiferente, y que sostiene y exige también a esa universalidad en toda su extensión y educada riqueza, de modo que la participación que le corresponde a la actividad del individuo en la obra total del espíritu solo puede ser pequeña, entonces este individuo, tal como lo conlleva la naturaleza misma de la Ciencia, debe olvidarse tanto más de sí mismo y llegar a ser y obrar ciertamente lo que pueda, pero igualmente debe exigírsele menos, así como él mismo debe esperar menos de sí y exigir menos para sí. {49-50}

---

86 Referencia al Evangelio (*Mateo* 8, 21-22): "Otro de los discípulos le dijo [a Jesús]: 'Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre'. Dícele Jesús: 'Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos'".

87 Referencia a *Hechos de los apóstoles* (5, 9): "Pedro replicó [a Safira, esposa de Ananías, quienes habían defraudado a la comunidad]: '¿Cómo os habéis puesto de acuerdo para poner a prueba al espíritu del Señor? Mira, aquí a la puerta están los pies de los que han enterrado a tu marido, ellos te llevarán a ti'. Al instante cayó a sus pies y expiró".

I
CIENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

[1. PROPÓSITO Y MÉTODO DE ESTA OBRA][1]

{53} [1] Es una representación natural que, en filosofía, antes de ir al asunto mismo, a saber, al conocimiento efectivo de aquello que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente acerca del conocimiento, el cual es considerado como el instrumento para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual se lo contempla[2]. La preocupación parece justa, en parte, porque se dan diversas especies de conocimiento y una podría ser más apta que otra para conseguir ese fin último y podría darse una elección equivocada entre ellas —en parte también porque, al ser el conocimiento una capacidad de cierta especie y extensión, sin una determinación precisa de su naturaleza y de sus límites se obtendrían nubes de error en lugar del cielo de la verdad. Esta preocupación debe incluso convertirse en el convencimiento de que todo el intento por ganar para la consciencia mediante el conocimiento aquello que es en-sí, es en su concepto un contrasentido y que entre el conocimiento y lo absoluto

---

1 Este título, como lo indica Hoffmeister en su edición de la *Fenomenología*, se halla en las dos primeras ediciones, introducido por el editor.

2 La referencia es al criticismo kantiano (*KrV*, B, XVI y XXII), al que se refiere en términos semejantes en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; pero también a J. Locke (*Un ensayo concerniente al entendimiento humano*, Introducción, § 7).

se establece un límite que los separa por completo. Puesto que si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia [entidad] absoluta, se advierte sin más que la aplicación de un instrumento a un asunto no lo deja tal como él es para sí, sino que lo modela y lo cambia; o bien si el conocimiento no es instrumento de nuestra actividad, sino en cierta forma un medio pasivo a través del cual nos llega la luz de la verdad, entonces tampoco la recibimos tal como ella es en sí, sino como es a través de ese medio y en él. En ambos casos utilizamos un medio que produce de inmediato lo contrario de su fin; o el contrasentido está, más bien, en que en general nos valgamos de un medio. En verdad, parece que se puede remediar ese inconveniente mediante el conocimiento de la manera de actuar del *instrumento* porque ese conocimiento hace posible sustraer del resultado la parte que, en la representación que obtenemos de lo absoluto, pertenece al instrumento y obtener así lo verdadero en su pureza. Sin embargo, esa corrección de hecho únicamente nos devolvería a donde estábamos antes. Cuando de una cosa elaborada quitamos lo que el instrumento ha hecho en ella, la cosa —en este caso lo absoluto— se nos vuelve justamente lo mismo que antes de ese esfuerzo, el cual es por ello superfluo. Además si lo absoluto solo debiera ser traído simplemente más cerca de nosotros mediante el instrumento, sin cambiar nada en él, como, por ejemplo, el pájaro mediante la vara con pegamento[3], entonces lo absoluto, si no estuviera y no hubiera querido estar ya en y para sí en nosotros, se burlaría de esta astucia; porque en ese caso el conocimiento sería una astucia, ya que mediante su variado esfuerzo aparenta intentar algo muy distinto que hacer surgir únicamente la referencia inmediata y {53-54}, por lo tanto, sin esfuerzo; o bien si el examen del conocimiento, al que nos representamos como un *medio*, nos enseñara a conocer la ley de refracción, nada nos serviría descontarla en el resultado porque el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo mediante el cual la verdad nos toca y, descontado este, solo se nos indicaría la pura dirección o el lugar vacío.

3 Referencia a los cazadores de pájaros vivos que utilizan una vara con pegamento donde el pájaro queda preso al pararse en él.

[2] No obstante, si la preocupación de caer en el error desconfía de la Ciencia que se pone a trabajar sin tales escrúpulos y conoce efectivamente, no se ve por qué, a la inversa, no deba desconfiarse de esa desconfianza y cuidarse de que ese temor a equivocarse no sea ya el error mismo. De hecho, ese temor presupone como verdadero algo, y en verdad muchas cosas, y apoya sus escrúpulos y consecuencias sobre aquello mismo que se debería examinar previamente para ver si es verdad. Presupone, a saber, *representaciones* sobre el *conocer* como un *instrumento* y un *medio*, y también una *distinción de nosotros mismos con respecto a ese conocimiento*; pero presupone sobre todo que lo absoluto *se halla a un lado*, que *el conocer al otro lado*, para sí y separado de lo absoluto, es, no obstante, algo real o que el conocer, que al situarse por fuera de lo absoluto se sitúa también por fuera de la verdad, es, no obstante, verdadero; suposición mediante la cual lo que se llama temor a errar se da a conocer, más bien, como temor a la verdad.

[3] Esta consecuencia se sigue de que únicamente lo absoluto es verdadero o de que únicamente lo verdadero es absoluto. Se la puede rechazar mediante la distinción de que un conocer que en verdad no conoce lo absoluto como lo quiere la Ciencia es, sin embargo, también verdadero; y que el conocer como tal, aunque sea en verdad incapaz de captar lo absoluto, podría, no obstante, ser capaz de otra verdad. Sin embargo, poco a poco vamos viendo cómo esa palabrería viene a desembocar en una turbia distinción entre un verdadero que es absoluto y otra clase de verdadero, y en que lo absoluto, el conocer, etc., son palabras que presuponen un significado, cuya adquisición sería lo primero que se debería hacer.

[4] En lugar de atormentarse con tales representaciones y maneras de hablar inútiles acerca del conocer como un instrumento para apoderarse de lo absoluto o como un medio a través del cual contemplamos la verdad, etc., —relaciones en las que desembocan sin duda todas esas representaciones de un conocer separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocer— en lugar de atormentarse con las evasivas que la incapacidad de la Ciencia extrae al presuponer tales relaciones con el propósito de liberarse del esfuerzo de la Ciencia y darse a la vez la apariencia de un trabajo {54-55} serio y celoso —así como, en lugar de atormentarse con respuestas para todo eso, podrían, más bien, rechazarse

sin más como representaciones contingentes y arbitrarias, e incluso considerar como engaño el uso, conectado con todo ello, de palabras como lo absoluto, el conocer, así como lo objetivo y lo subjetivo y muchas otras cuyo significado se supone generalmente conocido. Esto se debe a que el pretexto, por una parte, de que su significado es en general conocido y, por otra, de que uno mismo tiene su concepto, parece, más bien, solo buscar ahorrarse el asunto principal, a saber, presentar tal concepto. Por el contrario, con más razón podría ahorrarse el esfuerzo de tomar en general nota de tales representaciones y maneras de hablar, mediante las cuales la misma Ciencia debería descartarse, ya que no constituyen más que un vacío fenómeno del saber que desaparece de inmediato ante la presencia de la Ciencia. Ahora bien, la Ciencia, al presentarse, es ella misma un fenómeno; su presentación no es todavía ella misma ejecutada y desplegada en su verdad. Con este propósito, resulta indiferente representarse que *ella* sea el fenómeno porque se presenta *junto a otro* saber o llama su aparecer a ese otro saber no verdadero. Ahora bien, la Ciencia tiene que liberarse de esa apariencia y solo puede lograrlo en cuanto se vuelve en contra de ella. Esto es así pues un saber que no es verdadero la Ciencia no puede rechazarlo únicamente como una visión vulgar de las cosas y aseverar que ella es un *conocimiento* por completo distinto y que para ella ese saber no es nada; ni tampoco apelar a un presentimiento de algo mejor que habría en dicho saber. Mediante aquella *aseveración* ella declararía que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero también apela justamente a que él es y *asevera* que para él la Ciencia no es nada; ahora bien, *una* aseveración escueta vale tanto como la otra. Menos aún puede la Ciencia apelar al presentimiento de algo mejor que se hallaría presente en el conocimiento no verdadero y que sería en este mismo lo que remite a ella; porque, por una parte, ella estaría apelando de nuevo a un ser; mientras que, por otra, estaría apelando a sí misma como a la manera en que ella está en el saber no verdadero, es decir, a una mala forma de su ser y a su fenómeno, más bien, que a como ella es en y para sí. Por esta razón se tiene que emprender aquí la exposición del saber fenoménico[4].

---

[4] *Erscheinendes Wissen*: 'saber que se manifiesta', 'que aparece', 'fenoménico'.

[5] Ahora bien, como esta exposición solo tiene como objeto el saber fenoménico, parece no ser ella misma la Ciencia libre que se mueve en su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la consciencia natural que se abre paso hacia el verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como estaciones que su naturaleza le ha preestablecido para que se purifique rumbo al espíritu en cuanto que, mediante la plena experiencia de sí misma, logre llegar al conocimiento de lo que ella es en sí misma. {55-56}

[6] La consciencia natural se mostrará ser solo concepto del saber o no ser saber real. No obstante, como se considera de manera inmediata, más bien, como saber real, este camino tiene para ella significado negativo y, lo que es realización del concepto, vale para ella, más bien, como pérdida de sí misma porque en este camino pierde su verdad. Puede, por lo tanto, ser visto como el camino de la *duda* o más propiamente como el camino de la desesperación[5], ya que en él no sucede lo que suele entenderse como dudar, un sacudir esta o aquella pretendida verdad a la que sigue la correspondiente desaparición de la duda y un retorno a aquella verdad, de modo que al final el asunto es tomado como antes. Más bien se trata de la intelección consciente de la no verdad del saber fenoménico, para el cual lo más real es aquello que en verdad es, más bien, solo el concepto no realizado. Por ello este escepticismo que se está llevando a cabo no es tampoco aquello que un celo severo por la verdad y por la Ciencia se imagina tener aparejado y pertrechado para ellas; a saber, con el *propósito* de no rendirse en la Ciencia a la autoridad del pensamiento ajeno, sino de examinarlo todo por sí mismo y solo seguir la convicción propia o, mejor aún, producir todo uno mismo y tener por verdadero únicamente su propio acto. La serie de sus configuraciones, que la consciencia recorre en este camino, es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la consciencia misma para la Ciencia. Aquel propósito representa la formación a la manera simple del propósito como efectuada y acaecida de manera inmediata; pero este camino es, en contra de

---

5 Hay un juego de palabras: *Zweifel*, 'duda', y *Verzweiflung*, 'desesperación'. La segunda viene a ser una duda llevada al extremo. Hay una referencia a la duda cartesiana y a su radicalización.

esa no-verdad, la efectiva ejecución. En todo caso, seguir la convicción propia es más que rendirse a la autoridad; pero con trocar la opinión[6] por autoridad en opinión por convicción propia no se cambia necesariamente el contenido de esta, ni la verdad reemplaza al error. Aferrarse al sistema de la opinión y del prejuicio por autoridad ajena o por convicción propia solo se distinguen por la vanidad que acompaña a esta última forma[7]. Por el contrario, el escepticismo que se dirige a todo el ámbito de la consciencia fenoménica es el que viene a capacitar al espíritu para que examine lo que es verdad, en cuanto produce un desespero con las así llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales a las que resulta indiferente llamar propias o ajenas y con las cuales se halla llena y embarazada la consciencia que va *directo* al examen, y es por ello inepta para aquello que quiere emprender.

[7] La *totalidad* de las formas de la consciencia no real se desplegará mediante la misma necesidad y concatenación del proceso. {56-57} Para hacer esto comprensible, puede señalarse previamente de manera general que la exposición de la consciencia no verdadera en su no-verdad no es un movimiento puramente *negativo*. La consciencia natural como tal tiene de ese movimiento una tal visión unilateral; y una de las figuras de la consciencia imperfecta, que se presenta en el transcurso del camino y se mostrará allí, es la de un saber el cual hace de esta unilateralidad su esencia[8]. Se trata, en efecto, del escepticismo, que ve siempre en el resultado solo la *pura nada* y hace abstracción de que esa nada es, de manera determinada, la nada *de aquello de lo cual resultó*. Ahora bien, la nada, tomada como la nada de aquello de donde proviene, es de hecho el verdadero resultado; con lo cual es igualmente una *nada determinada* y tiene un *contenido*. El escepticismo, que termina en la abstracción de la nada o del vacío, no puede avanzar más allá de esa abstracción, sino que debe esperar a ver si algo nuevo se le presenta y qué sea ello, para arrojarlo en el mismo abismo vacío. Por el contrario, en cuanto el

---

6 *Dafürhalten*: 'opinar', 'tener por'. Hegel utiliza también el verbo *meinen* que tiene diversas connotaciones: 'opinar', 'querer decir', 'aludir' (ver: I, nota 2).

7 Alusión a Descartes.

8 Ver: IV, [37] a [40].

resultado es captado tal como es en verdad, como negación *determinada*, ha surgido con ello inmediatamente una nueva forma y en la negación se ha operado el tránsito mediante el cual el proceso se llevará a cabo por sí mismo a través de la serie completa de las figuras.

[8] Pero la *meta* está fijada para el saber tan necesariamente como la serie del proceso; se halla allí donde el saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. Por ello el avance hacia esa meta es también indetenible y no encuentra satisfacción en ninguna estación previa. Lo que se encuentra reducido a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su estar-ahí inmediato, es expulsado fuera por otro y ese ser-desarraigado es su muerte. La consciencia, en cambio, es para sí misma su *concepto*, por lo cual es inmediatamente un ir más allá de lo limitado y, puesto que eso limitado le pertenece, es un ir más allá de sí misma; con lo singular se le pone a la vez lo allende, aunque solo sea *junto a* lo limitado, como en la intuición espacial. Por lo tanto, la consciencia sufre de ella misma esa violencia de echarse a perder su satisfacción limitada. Con el sentimiento de esa violencia, el miedo puede muy bien retroceder ante la verdad y tratar de mantener aquello cuya pérdida la amenaza. Sin embargo, no puede hallar ningún descanso, aunque quiera mantenerse en una desidia sin pensamiento; el pensamiento echa a perder la falta de pensamiento y su inquietud perturba la desidia; o, si se refugia en el sentimentalismo que asegura encontrar que todo *es bueno en su especie*, esa afirmación sufre igualmente violencia por parte de la razón, la cual precisamente no considera algo bueno en cuanto ello es una cierta especie. O bien el temor a la verdad {57-58} puede esconderse ante sí y ante los demás tras la apariencia de que sería justamente el celo ardiente por la verdad el que le hace tan difícil y hasta imposible encontrar otra verdad, a no ser únicamente aquella de la vanidad, la de ser siempre más listo que cualquier pensamiento que alguien pueda tener, ya sea por sí mismo o de otros; esa vanidad que sabe cómo convertir cualquier verdad en vana y retornar dentro de sí a partir de ella, y que se solaza con este entendimiento suyo que sabe disolver siempre todo pensamiento y, en lugar de todo contenido, encontrar únicamente el árido yo, es una satisfacción que tiene que ser abandonada a sí misma porque huye de lo universal y busca solo el ser-para-sí.

[9] Así como se ha dicho esto con carácter previo y en general acerca de la manera y la necesidad del proceso, así mismo puede también ser útil recordar algo sobre el *método de ejecución.* Esta exposición, representada como un *comportamiento* de la *Ciencia* con respecto al saber *fenoménico* y como *investigación* y *examen de la realidad del conocer*, parece que no puede llevarse a cabo sin algún supuesto que, como *patrón-de-medida*, sea colocado como fundamento. Esto es así pues el examen consiste en aplicar un patrón-de-medida adoptado y la decisión de si es correcto o incorrecto consiste en la igualdad o desigualdad que resulta entre lo que es examinado y ese patrón-de-medida; y el patrón-de-medida como tal, así como la Ciencia, si es que ella fuera ese patrón-de-medida, son tomados de esa manera como la *esencia* o como *lo en sí.* No obstante, aquí, cuando la Ciencia apenas se hace presente, ni ella misma ni cosa alguna se ha justificado como la esencia o como lo en sí; y sin ello no parece que pueda llevarse a cabo ningún examen.

[10] Esta contradicción y su eliminación se darán de manera más determinada si recordamos primero las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal como se presentan en la consciencia. Esto se debe a que esta *distingue* algo de sí, a lo cual ella a la vez se *refiere*; o, tal como se expresa esto, algo es *para ella misma*; y el aspecto determinado de ese *referirse* o del *ser* de algo *para una consciencia* es el *saber.* Ahora bien, de este ser para un otro distinguimos nosotros el *ser en sí*; lo referido al saber es igualmente distinguido de él y es puesto como *siendo* también por fuera de esa referencia; el aspecto de esto en sí se llama *verdad.* Qué haya propiamente en esas determinaciones, es algo que no nos concierne aquí porque, en la medida en que el saber fenoménico es nuestro objeto, sus determinaciones serán también asumidas tal como se ofrecen de manera inmediata; y es claro que se ofrecen tal como han sido tomadas.

[11] Si investigamos ahora la verdad del saber, parece que investigamos lo que él es *en sí.* Solo que en esta investigación él es *nuestro* objeto, él es *para nosotros*; y lo *en sí* del mismo que resultaría de ahí sería, más bien, su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia sería, más bien, no su {58-59} verdad, sino solo nuestro saber de él. La esencia o patrón-de-medida recaería en nosotros y aquello que se compararía

con él y sobre lo cual debería decidirse mediante esa comparación, no tendría necesariamente que reconocerlo.

[12] Pero la naturaleza del objeto que investigamos se libra de esa separación o de esa apariencia de separación y de presuposición. La consciencia ofrece su propio patrón-de-medida en ella misma y por ello la investigación viene a ser una comparación de ella misma consigo misma porque la distinción que acaba de hacerse recae en ella. Hay en ella algo *para un* otro o tiene en ella simplemente la determinación del momento del saber; a la vez, para la consciencia ese otro no solo es *para ella*, sino también por fuera de esa referencia o *en sí*: el momento de la verdad. Por lo tanto, en aquello que la consciencia dentro de ella declara como lo *en sí* o lo *verdadero* tenemos el patrón-de-medida que ella misma establece para medir con él su saber. Si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia [entidad], en cambio, o a lo *verdadero* lo llamamos lo que-está-siendo o el *objeto*, entonces el examen consiste en ver si el concepto corresponde al objeto. Sin embargo, si *a la esencia* o a lo en sí *del objeto* lo llamamos *el concepto* y, por el contrario, entendemos por *objeto* a este concepto en cuanto *objeto*, a saber, tal como él es *para un otro*, el examen consiste en observar si el objeto corresponde a su concepto. Se ve claramente que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial es mantener para toda la investigación que esos dos momentos, *concepto y objeto*, ser *para un otro* y *en sí mismo* caen ambos dentro del saber que investigamos y por eso no tenemos necesidad de aportar patrones de medida, ni aplicar en la investigación *nuestras* ocurrencias y pensamientos; dejándolos a un lado es como lograremos considerar el asunto tal como es *en* y *para sí* mismo.

[13] Ahora bien, una intervención nuestra no solo se torna superflua por el aspecto de que el concepto y el objeto, el patrón-de-medida y lo que hay que examinar se hallen en la consciencia misma, sino que también seremos dispensados del esfuerzo de compararlos y del *examen* propiamente dicho, de modo que, en cuanto la consciencia se examina a sí misma, también por este aspecto solo nos queda el puro observar. Esto es así pues la consciencia es, por una parte, consciencia del objeto y, por otra, consciencia de sí misma; consciencia de lo que para ella es lo verdadero y consciencia de su saber de ello. Como ambos son *para ella misma*, ella misma es su comparación; será *para ella misma* si su saber

del objeto corresponde o no con este. Es cierto que el objeto parece ser para ella misma únicamente tal como ella lo sabe; parece igualmente que ella no puede ir allá detrás, tal como él es ya *no para ella misma*, sino *en sí* y que, por lo tanto, tampoco puede examinar en él su saber. Solo que, justamente porque ella sabe en general de un objeto, se da ya la distinción de que *para ella* {59-60} algo es lo *en sí*, pero otro momento distinto es el saber o el ser del objeto *para la* consciencia. Sobre esta distinción dada descansa el examen. Si en la comparación ambos no se corresponden, parece entonces que la consciencia tiene que cambiar su saber para hacerlo corresponder con el objeto; pero en el cambio del saber se le cambia de hecho también el objeto mismo porque el saber dado era esencialmente un saber del objeto; con el saber también el objeto pasa a ser otro, ya que pertenecía esencialmente a ese saber. Con ello le sucede a la consciencia que lo que para ella era antes lo *en sí*, no es en sí o que solo era *para ella en sí*. Por lo tanto, al no encontrar en su objeto que su saber le corresponda, tampoco el objeto mismo se sostiene, o se cambia el patrón-de-medida cuando aquello de lo cual él debería ser patrón-de-medida no pasa el examen y así el examen no es solo un examen del saber, sino también de su patrón-de-medida.

[14] Este movimiento *dialéctico* que la consciencia ejercita en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto* de allí *le brota a la consciencia el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que será llamado *experiencia*. Con respecto a esto, en el proceso al que acabamos de referirnos se debe resaltar con mayor precisión aún un momento mediante el cual se arrojará una nueva luz sobre el aspecto científico de la exposición que debe seguir. La consciencia sabe *algo*, este objeto es la esencia [entidad] o lo *en sí*; pero él es también para la consciencia lo *en sí*; con lo cual se hace presente la ambigüedad de eso verdadero. Vemos que la consciencia tiene ahora dos objetos, uno, el primer *en sí*, otro, el *ser para ella de ese en sí*. A primera vista, el último parece ser solo la reflexión de la consciencia dentro de sí misma, es decir, una representación, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primero. Solo que, así como se mostró anteriormente, a ella se le cambia con eso el primer objeto; este deja de ser lo en sí y se le convierte en un objeto que solo *para ella* es lo *en sí*; pero con eso tenemos lo siguiente: *el ser para ella de ese en sí*, o sea, lo verdadero, pero esto quiere decir

que eso es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, él es la experiencia hecha sobre este.

[15] En esta exposición del proceso de la experiencia hay un momento por el cual no parece que ella concuerde con lo que se suele entender por experiencia. Eso se justifica en que el paso del primer objeto y del saber de este al otro objeto, *en el que* se dice que se ha hecho la experiencia, fue presentado de tal manera que el saber del primer objeto, o el *para* la consciencia del primer en sí, debía convertirse en el segundo objeto. Por el contrario, parece que, por lo demás, hacemos la experiencia de la {60-61} no-verdad de nuestro primer concepto *en otro* objeto el cual encontramos de alguna manera casual y extrínseca, de modo que simplemente cae en nosotros únicamente la pura *aprehensión* de aquello que es en y para sí. No obstante, en aquella visión el nuevo concepto se muestra como algo que ha llegado a ser mediante una *inversión de la consciencia* misma. Esta manera de ver el asunto es nuestro añadido mediante el cual la serie de las experiencias de la consciencia se eleva a proceso científico y no es para la consciencia que consideramos. De hecho, se trata también de la misma circunstancia de la cual se habló más arriba con respecto a la relación de esta exposición con el escepticismo[9], a saber, que el resultado que se da cada vez en un saber no verdadero no viene a desembocar en una nada vacía, sino que tiene que ser captado necesariamente como nada *de aquello de lo cual* él es *resultado*; un resultado que contiene aquello que el saber anterior posee en sí de verdadero. Esto se presenta aquí de tal manera que, dado que aquello que se mostró primero como el objeto se reduce para la consciencia a un saber de él, y lo *en sí se vuelve* para la *consciencia* un *ser de lo en sí*, y este es el nuevo objeto, se hace presente también una nueva figura de la consciencia para la cual la esencia es algo distinto que para la anterior. Esta circunstancia es la que dirige toda la continuidad de las figuras de la consciencia en su necesidad. Solo esta necesidad misma, o el *surgimiento* del nuevo objeto que se le ofrece a la consciencia sin que ella sepa cómo le sucede, es lo que para nosotros se lleva a cabo en cierto modo a sus espaldas. Con ello se presenta en su movimiento un momento del

---

9 Ver: Introducción, [7]: "Para hacer esto comprensible [...]".

ser en sí, o para nosotros, que no se le manifiesta a la consciencia que se halla inmersa en la experiencia; ahora bien, el *contenido* de aquello que nos surge es *para ella* y nosotros solo concebimos lo formal del mismo o su puro surgir; *para ella* esto que ha surgido es solo como objeto, *para nosotros* es igualmente como movimiento y devenir.

[16] Por esta necesidad, este camino hacia la Ciencia es él mismo ya *Ciencia* y según su contenido es por consiguiente Ciencia de *la experiencia de la consciencia.*

[17] La experiencia que hace la consciencia sobre sí no puede, según su concepto, comprender dentro de sí nada menos que el sistema completo de la misma o la totalidad del reino de la verdad del espíritu, de tal manera que los momentos de esta, en esta peculiar determinación, se muestran no siendo momentos abstractos, puros, sino tal como son para la consciencia o tal como ella misma se presenta en su referencia a ellos con lo cual los momentos del todo son *figuras de la consciencia.* Al avanzar hacia su verdadera existencia, la consciencia alcanzará {61-62} un punto en donde se despojará de su apariencia de estar enredada con algo extraño que solo es para ella y que es como algo otro, o donde el fenómeno se igualará con la esencia, con lo cual su exposición coincide justamente con este punto de la auténtica Ciencia del espíritu y, finalmente, al captar ella misma esa esencia suya, designará la naturaleza del saber absoluto mismo. {62-63}

[A. CONSCIENCIA][1]

[1] Como se indicó anteriormente (Prólogo, nota 1), los títulos entre paréntesis cuadrados [ ] fueron introducidos por el editor en las dos primeras ediciones de la *Fenomenología*; se indican para ayuda del lector.

I. LA CERTEZA SENSIBLE; O EL ESTO Y EL QUERER-DECIR[2]

{63} [1] El saber que ante todo o de manera inmediata es nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo *que-está-siendo.* Tenemos que comportarnos igualmente de manera *inmediata* o *receptiva*, por lo tanto, no alterar nada en él tal como se presenta y mantener el concebir separado del aprehender.

[2] El contenido concreto de la *certeza sensible* la hace aparecer de manera inmediata como el conocimiento *más rico*, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita para el cual no se encuentra límite ni cuando nos *extendemos* en el espacio y en el tiempo, en los cuales se despliega —ni tampoco cuando tomamos un fragmento de esta plenitud y *penetramos* en él mediante división. Además, aparece como el conocimiento *más verdadero* porque todavía no ha prescindido de nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero esta *certeza* se revela a sí misma de hecho como la *verdad* más abstracta y pobre. Solo expresa de aquello que sabe: ello *es*; y su verdad contiene únicamente

[2] *Meinen*: 'opinar', 'querer-decir', 'aludir'; de ahí *Meinung*: 'opinión'. Se traduce aquí como 'querer-decir' porque se adecúa mejor a lo que se dirá más adelante: la consciencia quiere decir algo, pero no logra hacerlo. En otros lugares se traducirá como 'opinar', 'aludir', 'considerar' (ver: Prólogo, nota 76).

el *ser* de la Cosa[3]; la consciencia, por su parte, está en esa certeza como puro *yo*; o *yo* estoy en ella como puro *este* y el objeto igualmente solo como puro *esto*. Yo, *este*, no estoy *cierto* de *esta* Cosa porque *yo* como consciencia me haya desarrollado en ello y haya movido el pensamiento de diversas maneras. Tampoco porque la *Cosa* de la cual tengo certeza sea, según una cantidad de características diferentes, una rica referencia en ella misma o un comportarse de diversas maneras con otros. Ambas cosas no le conciernen en nada a la verdad de la certeza sensible; ni yo ni la Cosa tienen allí el significado de una mediación diversificada, yo no tiene el significado de un representar o un pensar diversificado, ni tampoco la Cosa tiene el significado de características diversificadas; sino que la Cosa *es*; y ella *es* únicamente porque *es*; ella *es*, esto es lo esencial para el saber sensible y este puro *ser* o esta simple inmediatez constituye su *verdad*. De igual manera, la certeza, en cuanto *referencia*, es referencia *inmediata* pura; la consciencia es *yo* y nada más, un puro *este*; el *singular* sabe lo puro esto o *lo singular*. {63-64}

[3] Sin embargo, si nos fijamos bien, en el *puro ser* que constituye la esencia de esta certeza y que ella expresa como su verdad entran muchas cosas en juego. Una certeza sensible efectiva no es únicamente esa pura inmediatez, sino un *ejemplo*[4] de la misma. Entre las innumerables diferencias que allí se presentan, encontramos en todos los casos la diferencia principal, a saber, que en ella los dos *estos* ya nombrados, un *este* como *yo* y un *esto como objeto*, caen por fuera del puro ser. Si *nosotros* reflexionamos sobre esta diferencia, resulta que ninguno de los dos está solo *de manera inmediata* en la certeza sensible, sino a la vez como *mediado*; yo tengo la certeza *por medio de* un otro, a saber, la Cosa, y esta se halla igualmente en la certeza *por medio de* un otro, esto es, por medio del yo.

---

3 Conviene recordar que se usa 'Cosa' en mayúscula para distinguir *Sache* de *Ding*; ver: Prólogo, nota 2.

4 Hegel formó el verbo *beiherspielen* con *beiher*, 'junto a', 'de pasada', y *spielen*, 'jugar', para referirse a aquello que forma parte de algo sin serle esencial y lo remite al término *Beispiel*, 'ejemplo', que cabría entender como "un caso particular entre muchos".

[1. EL OBJETO DE ESTA CERTEZA]

[4] Esta diferencia entre la esencia y el ejemplo, entre la inmediatez y la mediación, no la hacemos solo nosotros, sino que la encontramos en la misma certeza sensible; y se debe recibirla en la forma como está en ella y no como acabamos de determinarla. En la certeza algo está puesto como lo que-está-siendo simplemente de manera inmediata o como la esencia [entidad], es decir, *el objeto*; mientras que lo otro está puesto como lo inesencial o mediado, que no está allí *en sí*, sino por medio de otro, yo, *un saber* que solo sabe del *objeto* porque el objeto *es* y que puede ser o también no ser. El objeto en cambio *es*, es lo verdadero y la esencia [entidad]; él *es*, indiferente a que se sepa o no de él; permanece aunque no se sepa de él; mientras que el saber no es cuando el objeto no es.

[5] Hay que considerar, por lo tanto, al objeto para ver si de hecho, en la certeza sensible misma, es esa esencia tal como es presentada por la certeza; si ese su concepto de ser esencia corresponde a la manera como se halla en la certeza. Para ello, no debemos reflexionar sobre él y meditar sobre lo que él en verdad pudiera ser, sino considerarlo tal como lo tiene en ella la certeza sensible.

[6] Debe preguntársele entonces a *ella* misma: ¿qué es el esto? Si lo tomamos en la doble figura de su ser como el *ahora* y como el *aquí*, la dialéctica que tiene en él adquirirá una forma tan inteligible como lo es él mismo. A la pregunta ¿qué es el ahora? Respondemos entonces, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible es suficiente un simple intento. Escribimos esta verdad; una verdad se no puede perder porque se la escriba; ni tampoco porque la conservemos. Si volvemos a ver *ahora, en este mediodía*, la verdad escrita, tendremos que decir que se ha vuelto insípida. {64-65}

[7] El ahora que es noche es *conservado*, es decir, es tratado como aquello por lo que se lo hace pasar, como algo *que-está-siendo*, pero se muestra, más bien, como algo que-no-está-siendo. El *ahora* mismo se conserva sin duda, pero como aquello que no es noche; y de igual manera se conserva frente al día que él es ahora como aquello que tampoco es día; o como algo *negativo* en general. Este ahora que se conserva no es por ello algo inmediato; sino algo mediado porque es determinado como algo que permanece y se conserva *gracias a que* lo otro, a saber, el día y

la noche, no son. Él, no obstante, sigue siendo tan simple como antes, ahora, y en esta simplicidad es indiferente frente a aquello que juega junto a él; tan poco como día y noche son su ser, así mismo él es también día y noche; él no es afectado en nada por este su ser-otro. A un tal simple que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto*, y que así mismo es indiferente a ser tanto esto como aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es por lo tanto, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible.

[8] También nosotros *expresamos* lo sensible como un universal; lo que decimos es: *esto*, lo que significa el *esto universal* o: *ello es*; lo que significa el *ser en general*. Claro está que con ello no nos *representamos* el esto universal o el ser en general, pero *expresamos* lo universal; o simplemente no decimos lo que *queremos-decir* en la certeza sensible. No obstante, como vemos, el lenguaje es lo más verdadero; en él nosotros mismos refutamos de manera inmediata nuestra *opinión*, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje expresa solo eso verdadero, no es posible de ninguna manera que alguna vez podamos decir un ser sensible que *queremos-decir*.

[9] Lo mismo ocurre con la otra forma del esto, con el *aquí*. *El aquí* es, por ejemplo, el árbol. Me vuelvo entonces esa verdad ha desaparecido y se ha convertido en la opuesta: *el aquí no es un árbol*, sino, más bien, *una casa*. El *aquí* como tal no desaparece, sino que *es* lo permanente en el desaparecer de la casa, del árbol, etc., y es indiferente a ser casa, árbol. Lo *esto* se muestra entonces de nuevo como *simplicidad mediada* o como *universalidad*.

[10] Para esta certeza sensible, en cuanto muestra en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, el *puro ser* se mantiene entonces como su esencia, pero no como inmediato, sino como aquello a lo que le es esencial la negación y mediación; y así, no como lo que *queremos-decir* con el *ser*, sino el *ser* con la *determinación* de que es la abstracción o lo puramente universal; y *nuestro querer-decir*, para el cual lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal, es lo único que queda, vacío o indiferente, frente a este ahora y aquí. {65-66}

[11] Si comparamos la relación en la cual se presentaban al comienzo el *saber* y el *objeto*, con la relación entre los mismos tal como vienen a situarse en este resultado, vemos que ella se ha invertido. El objeto, que

debía ser lo esencial, es ahora lo inesencial de la certeza sensible porque lo universal en que se ha convertido ya no es tal como debía ser esencial para ella, sino que se halla ahora en lo opuesto, es decir, en el saber, que antes era lo inesencial. La verdad de ella está en el objeto como *mi* objeto o en el *querer-decir*[5], él es porque *yo* sé de él. Por lo tanto, aunque es cierto que la certeza sensible ha sido desalojada del objeto, Sin embargo, no ha sido por ello superada, sino solo reprimida dentro del yo; hay que ver qué nos muestra la experiencia sobre esta realidad de la certeza sensible.

[2. El sujeto de esta certeza]

[12] Así pues, la fuerza de la verdad de la certeza se halla ahora en el *yo*, en la inmediatez de mi *ver, oír*, etc.; el desaparecer del ahora y del aquí singulares que nosotros queremos-decir se evita porque *yo* los mantengo firmes. *El ahora es día* porque yo lo veo; *el aquí un árbol* también por ello. Pero la certeza sensible experimenta en ella, en esta relación, la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo, este*, veo el árbol y *afirmo el árbol como el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino, más bien, una casa. Ambas verdades tienen la misma autentificación, a saber, la inmediatez del ver, así como la seguridad y aseveración de ambos sobre su saber, no obstante, la una desaparece en la otra.

[13] Lo que allí no desaparece es *yo* como *universal*, cuyo ver no es ni un ver el árbol, ni esta casa, sino un simple ver que, mediado por la negación de esta casa, etc., es en ello igualmente simple e indiferente frente a lo que sigue jugando a su alrededor, frente a la casa, el árbol. Yo es únicamente universal, como *ahora, aquí o esto* en general; es cierto que quiero-decir un *yo singular*, pero así como no puedo decir lo que quiero-decir con 'ahora', 'aquí', tampoco con 'yo'. Cuando yo digo *este aquí, ahora* o un *singular*, digo *todos los estos, todos los aquí, ahora, singulares*; igualmente, cuando digo *yo, este yo singular*, digo simplemente *todos los yos*; cada uno es lo que digo; *yo, este yo singular.* Cuando se

[5] Hay un juego de palabras con *mein*, 'mío', y *meinen*, 'querer-decir', 'opinar': "Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen".

le propone a la Ciencia como su piedra de toque aquella exigencia que simplemente no podría cumplir, de que deduzca una así llamada *esta cosa* o un *este ser humano*, de que lo construya, lo encuentre *a priori* o como quiera llamársele, es justo que la exigencia *diga* cuál *esta* cosa o cuál *este* yo quiere-decir; pero decirlo es imposible[6].

[3. La experiencia de esta certeza]

[14] La certeza sensible experimenta entonces que su esencia no está en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es una inmediatez del uno ni del otro, porque en ambos aquello que yo quiero-decir es, más bien, algo inesencial {66-67} y el objeto y yo son universales en los que aquel ahora, aquí y yo que quiero-decir no se mantienen o no *son*. Con esto llegamos a poner el *todo* de la certeza sensible misma como su *esencia*, ya no únicamente un momento de esta misma, como sucedía en los dos casos en los que su realidad debía ser primero el objeto contrapuesto al yo y luego yo. Por lo tanto, es únicamente la misma certeza sensible *toda* la que se mantiene firmemente en ella como *inmediatez* y con ello excluye de sí toda oposición como la que se daba anteriormente.

[15] Así pues, a esta pura inmediatez ya no le conciernen más ni el ser-otro del aquí como árbol que pasa a un aquí que es no-árbol, ni el ser-otro del ahora como día que pasa a ser un ahora que es noche, ni un otro yo para quien algo otro es objeto. La verdad de esta inmediatez se mantiene como referencia que permanece igual a sí misma, referencia que entre el yo y el objeto no hace diferencia alguna entre la esencialidad y la inesencialidad y en la cual, por lo tanto, no puede penetrar en general diferencia alguna. Yo, este, afirmo el aquí como árbol y no me doy vuelta de modo que se me volviera el aquí un no-árbol; no me cercioro tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o que yo mismo, en

---

6 Referencia a la crítica de W. T. Krug, quien había escrito: "A esto el adversario podría replicar con igual derecho: ningún idealista ha intentado aún describir o exponer la manera y el modo del surgimiento de un objeto externo (por ejemplo, mi pluma de escribir), lo que, sin embargo, debería poderse esperar fácilmente como requisito indispensable de una teoría de la que pende nada menos que la realidad total del saber": *Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftlehre.*

otra ocasión, he tomado el aquí como no-árbol y el ahora como no-día, sino que yo soy puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día o también en que el aquí es árbol; tampoco comparo uno con otro el aquí y el ahora mismos, sino que me aferro firmemente a *una única* referencia inmediata: el ahora es día.

[16] Como con esto esa certeza no quiere ya volverse cuando le llamamos la atención hacia un ahora que es noche o hacia un yo para el cual es noche, entonces nos unimos a ella y nos hacemos mostrar el ahora afirmado. Tenemos que hacérnoslo *mostrar*, puesto que la verdad de esta referencia inmediata es la verdad de *este* yo que se restringe a un *ahora* o a un *aquí*. Si nos ocupáramos de esta verdad *posteriormente* o nos situáramos *a distancia* de ella, carecería de toda significación porque superaríamos la inmediatez que le es esencial. Tenemos entonces que situarnos en el mismo punto del tiempo o del espacio y hacérnoslo mostrar, es decir, convertirnos en el mismo este yo que es el sapiente-con-certeza. Veamos cómo está constituido lo inmediato que nos es mostrado.

[17] Se muestra el *ahora*; *este ahora*. *Ahora* al ser mostrado ya dejó de ser; el *ahora* que *es* es otro que el mostrado y vemos que el ahora es precisamente eso, al ser, ya no ser más. El ahora, tal como nos es mostrado, es un *haber-sido*; y esta es su verdad; no tiene la verdad del ser. De modo que, es ciertamente verdad que él ha sido. Sin embargo, lo que *ha sido* de hecho no es *esencia* alguna[7]; *no es*, y se trataba del ser. {67-68}

[18] Vemos así, en este mostrar, solo un movimiento y la siguiente trayectoria de este: 1) muestro el ahora, él es afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como habiendo sido o como algo superado, supero la primera verdad y 2) ahora afirmo, como la segunda verdad, que *ha sido*, que ha sido superado. 3) No obstante, lo que ha-sido no es; supero el haber-sido o el haber-sido-suprimido, es decir, la segunda verdad con lo cual niego la negación del ahora y regreso así a la primera afirmación, que *ahora* es. Así pues, el ahora y el mostrar del ahora están constituidos de tal manera que ni el ahora ni el mostrar del ahora son algo simple inmediato, sino un movimiento que tiene en él diversos momentos; se

---

[7] Hay un juego de palabras con *Wesen*, 'esencia', 'entidad', y *gewesen*, 'sido': "was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen".

pone *esto*, pero, más bien, se pone *un otro* o el esto es superado: y este *ser-otro* o este superar lo primero es él mismo *de nuevo superado* y se ha retornado así a lo primero. Pero este primero reflexionado dentro de sí no es exactamente el mismo que era antes, a saber, un *inmediato*; sino que es justamente *un reflexionado dentro de sí* o *simple* que en el ser-otro sigue siendo lo que es; un ahora que es absolutamente muchos ahoras; y este es el verdadero ahora; el ahora como simple día que tiene dentro de sí muchos ahoras, horas; un ahora así, una hora, es también muchos minutos, y este ahora igualmente muchos ahoras, etc. –El *mostrar* es por eso él mismo el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad; a saber, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y el mostrar es experimentar que ahora es *universal.*

[19] El *aquí mostrado* que yo mantengo con firmeza es igualmente un *esto* aquí que de hecho *no* es *esto* aquí, sino un delante y detrás, un arriba y abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es él mismo igualmente este múltiple ser-otro en arriba, abajo, etc. El aquí, que debería ser mostrado, desaparece en otros aquís, pero estos desaparecen igualmente; lo mostrado, lo mantenido firme y lo que permanece es un *esto negativo* que únicamente *es* tal en cuanto los *aquís* son tomados como deben serlo, pero entonces se superan; es una complejidad simple de muchos aquís. El aquí que se quiere-decir sería el punto; pero este no *es*, sino que, al ser mostrado como siendo, el mostrar se muestra que no es un saber inmediato, sino un movimiento del aquí que se quiere-decir a través de muchos aquís, hasta el aquí universal, que, así como el día es una multiplicidad simple de ahoras, el aquí es así una multiplicidad simple de aquís.

[20] Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es nada más que la simple historia de su movimiento o de su experiencia y la certeza sensible misma no es nada más que esa historia únicamente. Por eso la consciencia natural llega también siempre a este resultado de lo que en ella {68-69} es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero lo olvida igualmente siempre de nuevo y comienza el movimiento desde el principio. Por eso hay que sorprenderse cuando, en contra de esta experiencia, se plantea como experiencia universal, incluso como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, que la realidad o el ser de cosas exteriores como *estas* o como sensibles posee verdad absoluta para la

consciencia[8]; una afirmación tal no sabe a la vez lo que dice, no sabe que dice lo contrario de lo que quiere-decir. La verdad del *esto* sensible para la consciencia debe ser experiencia universal; pero, más bien, lo contrario es experiencia universal; cada consciencia por sí misma supera siempre de nuevo tal verdad como, por ejemplo: *el aquí es un árbol* o *el ahora es mediodía*, y enuncia lo contrario: el aquí *no* es un árbol, *sino* una casa; y lo que en esta afirmación que suprime la primera es de nuevo una afirmación semejante de un esto sensible, lo suprime enseguida de igual manera; y en toda certeza sensible solo experimenta en verdad lo que hemos visto, a saber, el *esto* como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación aseguraba ser experiencia universal. –A propósito de esta apelación a la experiencia universal, puede sernos lícito anticipar la consideración de lo práctico. En esta consideración se les puede decir, a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles, que deberían ser remitidos a la escuela más elemental de la sabiduría, a saber, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y de Baco, y que deben comenzar por aprender el misterio de comer el pan y de beber el vino[9] porque el iniciado en esos misterios no solo llega a dudar

---

8 Parece referirse a Jacobi, quien, apelando a Hume, defiende la necesidad de una fe en la existencia del mundo sensible: "Experimento en un mismo instante que yo soy y que hay algo fuera de mí; y en ese instante padece mi alma por parte del objeto no más de lo que ella padece por parte de sí misma, ninguna deducción media esta doble revelación": *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.* También se refiere al escepticismo de G. E. Schulze: "Entonces, con una palabra: al intuir la existencia del objeto, el sujeto que intuye no se percata solo y ante todo únicamente de sus propias condiciones o determinaciones que tienen lugar en él, y únicamente mediante las cuales los objetos vendrían a existir para él; sino que él reconoce esos objetos y su existencia de manera inmediata, simplemente, y como algo que consiste y es de una manera igualmente plena para él, con independencia de los efectos de la facultad de representar, tal como el sujeto cognoscente consiste y es para sí". "Cuando, mediante el sentido del tacto, que ofrece la más clara y segura información sobre la existencia de las condiciones de las cosas independientes de nuestro yo y de sus condiciones subjetivas, se percibe algo impenetrable, duro o blando, liso o corrugado, abultado y provisto de una determinada figura; entonces no se conocen meras propiedades a las que les haría falta el sujeto [...]. Más bien, se siente algo que consiste para sí, que, por decirlo así, se sostiene él mismo por completo, que existe simplemente y de una manera absoluta": *Kritik der theoretischen Philosophie.*

9 Los misterios eleusinos eran ritos de iniciación en honor a las diosas Deméter y

del ser de las cosas sensibles, sino hasta desesperar de él[10]; y en parte ejecuta en ellas él mismo la nulidad de estas y, en parte, ve que ellas la ejecutan. Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que se muestran, más bien, iniciados en ella hasta lo más profundo, porque no se quedan parados ante las cosas sensibles como si fueran en sí, sino que, desesperando de esa realidad y con la plena certeza de su nulidad, las toman sin más y las devoran; y toda la naturaleza festeja, como ellos, esos misterios manifiestos que enseñan lo que es la verdad de las cosas sensibles.

[21] Ahora bien, de acuerdo con las indicaciones precedentes, quienes plantean tal afirmación dicen también ellos mismos de manera inmediata lo contrario de lo que quieren-decir; un fenómeno que es tal vez el más adecuado para llevar a reflexionar sobre la naturaleza de la certeza sensible. Hablan del estar-ahí de objetos *exteriores*, que con más precisión pueden ser determinados como cosas *efectivas*, absolutamente *singulares*, *por completo personales*, *individuales* cada una de las cuales ya no tiene otra {69-70} absolutamente igual; ese estar-ahí posee absoluta certeza y verdad. Quieren-decir *este* pedazo de papel sobre el cual escribo *esto*, o mejor, lo he escrito; pero lo que quieren-decir no lo dicen. Si efectivamente quisieran *decir* este pedazo de papel que quieren-decir y quisieran *decirlo*, esto es imposible porque el esto sensible que se quiere-decir es *inalcanzable* para el lenguaje, el cual pertenece a la consciencia, a lo universal en sí[11]. En el intento efectivo para decirlo acabarían pudriéndose; quienes hubieran comenzado su descripción no podrían terminarla, sino que deberían dejarla a otros, quienes terminarían ellos mismos por admitir que hablaban de una cosa que no *es*. Entonces, es cierto que quieren-decir *este* pedazo de papel que es aquí por completo otro que el de más arriba; pero hablan de *cosas* efectivas, *objetos externos* o *sensibles*, *esencias* [*entidades*] *absolutamente singulares*, etc., es decir, solo dicen de ellas lo

---

Perséfone. Cuando se refiere al pan y vino en contexto mitológico, Hegel utiliza el término arcaico *Brod*, aludiendo así a la elegía de Hölderlin *Brod und Wein*; ver: VII, [53].

10 Hay un juego de palabras: *zweifeln*, 'dudar', del ser de las cosas sensibles y *verzweifeln*, 'desesperar', de él.

11 Alusión al antiguo adagio: "individuum est ineffabile" ("el individuo es inefable").

universal; por lo tanto, lo que es llamado lo inefable no es otra cosa que lo no-verdadero, lo irracional, lo que meramente se quiere-decir. –Si de algo no se dice sino que es *una cosa efectiva*, un *objeto exterior*, entonces se lo expresa como lo más-universal-de-todo y con ello se expresa su *igualdad* con todo más que su diferencia. Asimismo, si yo digo una *cosa singular*, entonces la digo, más bien, como totalmente *universal* porque todas son una cosa singular; e igualmente *esta* cosa es todo lo que uno quiera. Designada más exactamente como *este pedazo de papel*, entonces *todos* y *cada uno* de los papeles son *un este* pedazo de papel y he dicho siempre únicamente lo universal. Sin embargo, si quiero ayudar al hablar, que tiene la naturaleza divina de tergiversar inmediatamente el querer-decir, de volverlo algo diferente e impedirle así por completo *acceder a la palabra*, *mostrando* este pedazo de papel, entonces hago la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible; lo muestro como un *aquí* que es un aquí de otros aquí, o que es él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*, es decir, un universal; lo tomo así como él es en verdad y, en lugar de saber un inmediato, *yo lo percibo*[12].{70-71}

[12] El término *wahrnehmen*, 'percibir', permite jugar con el sentido de 'tomar' (*nehmen*) la 'verdad' (*wahr*): percibir es tomar-la-verdad.

II. LA PERCEPCIÓN O LA COSA Y EL ENGAÑO

{71} [1] La certeza inmediata no se toma lo verdadero porque su verdad es lo universal, pero ella quiere tomar el *esto*[1]. La percepción, por el contrario, toma como universal lo que para ella es lo que está-siendo. Así como la universalidad es su principio en general, así lo son también sus momentos que se diferencian en ella de manera inmediata, yo un universal y el objeto un universal. Ese principio *ha surgido* para nosotros y por ello nuestro acoger perceptivo no es ya un acoger que se aparece, como el de la certeza sensible, sino necesario. Al producirse el principio, han devenido a la vez los dos momentos que en su aparición únicamente *caen por fuera* uno del otro; a saber, el uno es el movimiento del señalar, el otro es el mismo movimiento, pero como algo simple; aquel es el *percibir*, este el *objeto*. El objeto es, según la esencia, lo mismo que es el movimiento, este es el despliegue y diferencia de los momentos, aquel, el ser-tomados-juntos estos mismos. Para nosotros o en sí lo universal como principio es la *esencia* de la percepción: y, frente a esta abstracción, los dos diferenciados, el percipiente y lo percibido, son lo *inesencial*. Pero, de hecho, puesto que ambos son ellos mismos lo universal y la esencia, ambos son esenciales; sin embargo, en cuanto se refieren mutuamente

---

[1] Siguiendo el juego de palabras indicado en I, nota 12, cabría traducir: "La certeza inmediata no percibe (*nimmt nicht das Wahre*) porque su verdad es lo universal, pero ella quiere tomar el *esto*".

como contrapuestos, en la referencia solo uno puede ser lo esencial; y la diferencia de lo esencial e inesencial debe repartirse entre ellos. Lo uno, determinado como lo simple, es decir, el objeto, es la esencia [entidad] indiferente frente a si es o no percibido; pero el percibir, como el movimiento, es lo inconsistente, lo que puede ser o también no ser y lo inesencial.

[2] Este objeto hay que determinarlo ahora más de cerca y desarrollar brevemente esta determinación a partir del resultado que se ha producido; no corresponde hacer aquí el desarrollo más detallado. Puesto que su principio, lo universal, es en su simplicidad algo *mediado*, el objeto tiene que expresar esto en él como su naturaleza; se muestra por ello como *la cosa de muchas propiedades*. La riqueza del saber sensible le pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la cual era solo lo que estaba en juego alrededor porque únicamente la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad. {71-72}

[1. El concepto simple de la cosa]

[3] El esto es puesto entonces como *no esto* o como *superado*; y con ello no como una nada, sino como una nada determinada o *una nada con un contenido*, a saber, *el esto*. Lo sensible mismo está por ello aún presente, pero no como debía estarlo en la certeza inmediata, es decir, como el singular que se quería-decir, sino como universal o lo que será determinado como *propiedad*. El *superar* presenta su verdadero doble significado que hemos visto en lo negativo; es a la vez un *negar* y un *conservar*; la nada, como *nada del esto*, conserva la inmediatez y es ella misma sensible, pero una inmediatez universal[2]. –El ser, empero, es un universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; al *expresar* esto en su inmediatez, él es una propiedad *diferente*, *determinada*. Con esto, se ponen a la vez *muchas* de tales propiedades, una negativa de la otra. Como son expresadas en la *simplicidad* del universal, estas *determinaciones*, que propiamente vendrán a ser propiedades por una determinación que sobrevendrá posteriormente, se refieren *a sí mismas*, son mutuamente

2 Se refiere a los términos *aufheben*, 'superar', y *Aufhebung*, 'superación'. Ver: Prólogo, nota 30.

indiferentes, cada una para sí, libre de las otras. Sin embargo, la misma universalidad simple igual a sí misma es a su vez diferente de estas, sus determinaciones, y libre; ella es el puro referirse a sí misma o el medio en el que están todas esas determinaciones, que se *compenetran*, por lo tanto, en ella como en una unidad *simple*, pero sin *tocarse*; porque justamente mediante la participación en esta universalidad son ellas indiferentemente para sí. –Este medio universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad*[3] en general o la *esencia* [*entidad*] *pura*, no es nada diferente del *aquí* y *ahora* tal como se ha mostrado, a saber, como un *conjunto simple* de muchos, pero los muchos son *en su determinación* misma *simplemente universales*. Esta sal es un simple aquí y a la vez múltiple; es blanca y *también* de sabor fuerte, *también* de figura cúbica, *también* de determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades están en un *aquí* simple donde, por lo tanto, se compenetran; ninguna tiene un aquí diferente de la otra, sino que cada una está exactamente en el mismo aquí en el que está la otra; y a la vez, sin estar separadas por diferentes aquís, no se afectan en esa compenetración; lo blanco no afecta o cambia lo cúbico, ni ambos el sabor fuerte, etc., sino que como cada una es ella misma un simple *referirse a sí*, deja tranquila a las otras y se refiere a ellas solo a través del *también* indiferente. Este *también* es entonces lo universal mismo puro o el medio, la *coseidad* que así las reúne.

[4] En esta relación que se ha producido, únicamente se ha venido a observar y desarrollar el carácter de la {72-73} universalidad positiva; pero además se presenta otro aspecto que debe ser también tenido en cuenta. Se trata de que si las muchas propiedades determinadas fueran simplemente indiferentes y se refirieran única y exclusivamente a sí mismas, ellas no serían *determinadas* porque lo son únicamente en cuanto se *diferencian* y se *refieren a otras* como contrapuestas[4]. No obstante, según esta oposición, ellas no pueden estar juntas en la unidad simple de su medio, unidad que les es tan esencial como la negación; la diferencia de estas en cuanto no es una diferencia indiferente sino excluyente, que niega

[3] *Dingheit*: el carácter de cosa o la cosa en cuanto tal, se ha traducido con el neologismo 'coseidad'.

[4] Alusión al principio *omnis determinatio est negatio*, "toda determinación es negación", atribuido a Spinoza.

lo otro, cae por ello mismo fuera de este medio simple; y este medio es entonces no solo un *también*, unidad indiferente, sino igualmente *uno*, *unidad excluyente*. –Lo uno es el *momento de la negación* tal como él mismo se refiere a sí mismo de una manera simple y excluye lo otro; y es aquello por lo cual la *coseidad* es determinada como *cosa*. En la propiedad, la negación es a manera de *determinación* que es inmediatamente una con la inmediatez del ser, la cual es universalidad por esta unidad con la negación; pero es en cuanto *uno* como ella es libre de esta unidad con lo opuesto y es en y para sí misma.

[5] En el conjunto de estos momentos, se completa la cosa como lo verdadero de la percepción hasta donde es necesario desarrollarla aquí. Ella es: 1) la universalidad pasiva indiferente, el *también* de las muchas propiedades o, más bien, *materias*[5], 2) la negación igualmente como simple; o lo *uno*, el excluir de propiedades contrapuestas y 3) las muchas *propiedades* mismas, la referencia de los dos primeros momentos; la negación tal como se refiere al elemento indiferente y se despliega en él como una cantidad de diferencias; el punto de la singularidad en el medio del consistir irradiando en la pluralidad. Por el lado en que estas diferencias pertenecen al medio indiferente, son ellas mismas universales, solo se refieren a sí y no se afectan; pero por el lado en que pertenecen a la unidad negativa, ellas son a la vez excluyentes; tienen, no obstante, esa referencia contrapuesta necesariamente con propiedades que están alejada de su *también*. La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo solo viene a ser así *propiedad* en cuanto que lo uno y la pura universalidad se han desarrollado y diferenciado mutuamente a partir de ella, y ella los ha unificado uno con otro; esta referencia de la propiedad a los momentos esenciales puros es la que viene a completar la *cosa*.

[2. La percepción llena de contradicciones de la cosa]

[6] Así está constituida ahora la cosa de la percepción y la consciencia está determinada como percipiente en cuanto esa cosa es su objeto, la consciencia tiene *solo que tomarla* y comportarse como puro aprehender,

---

5 El término 'materia' era utilizado por la física para referirse a algunas propiedades: materia odorífera, lumínica, calórica, etc.

lo que con ello le resulte es lo verdadero. Si la consciencia hiciera algo por ella misma al tomarla, alteraría la verdad con ese añadir o prescindir. Como {73-74} el objeto es lo verdadero y universal igual a sí mismo, mientras que la consciencia se es como lo cambiante e inesencial, puede sucederle que aprehenda de manera incorrecta al objeto y se engañe. El percipiente tiene la consciencia de la posibilidad del engaño porque en la universalidad que es el principio, el mismo *ser-otro* es para él de manera inmediata, pero como lo *nulo* o lo superado. Su criterio de verdad es por ello la *igualdad-consigo-mismo* y su comportamiento consiste en aprehenderse como igual consigo mismo. Como a la vez lo diferente es para él, él es un referir entre sí los diferentes momentos de su aprehensión; pero si en esa comparación surge una desigualdad, esta no es una no-verdad del objeto porque él es lo igual consigo mismo, sino del percibir.

[7] Veamos ahora qué experiencia hace la consciencia en su percibir efectivo. *Para nosotros*, la experiencia está ya contenida en el desarrollo que acaba de darse del objeto y del comportarse de la consciencia con respecto a él; y será únicamente el desarrollo de las contradicciones que se dan allí. –El objeto que yo aprehendo se ofrece como *puramente uno*; también descubro en él la propiedad que es *universal*, pero que por ello va entonces más allá de la singularidad. El primer ser de la esencia objetiva como algo uno no era entonces su verdadero ser; y como *el objeto* es lo verdadero, la no-verdad recae en mí y el captar no ha sido correcto. Debido a la *universalidad* de la propiedad, tengo, más bien, que tomar la esencia objetiva como una *comunidad* en general. Percibo ahora además la propiedad como *determinada*, *contrapuesta* a lo otro y excluyéndolo. De hecho no he aprehendido entonces la esencia objetiva de manera correcta cuando la determiné como una *comunidad* con otras o como la continuidad y tengo, más bien, debido a la *determinación* de la propiedad, que separar la continuidad y poner la esencia objetiva como uno excluyente. En lo uno separado encuentro muchas de tales propiedades que no se afectan unas a otras, sino que son indiferentes unas frente a otras; entonces no he percibido correctamente el objeto cuando lo aprehendí como algo *excluyente*, sino que, así como antes era solo continuidad en general, ahora es un *medio comunitario* universal en donde muchas propiedades, en cuanto *universalidades* sensibles, cada una es para sí y en cuanto *determinada*, cada una excluye a las otras. Pero

con esto lo simple y verdadero que percibo no es tampoco un medio universal, sino la *propiedad singular* para sí, la cual, sin embargo, no es así ni propiedad, ni un ser determinado porque ahora ella no está en algo uno, ni tampoco en referencia a otras. Ahora bien, ella es propiedad únicamente en lo uno y es determinada únicamente en referencia a otras. Como este puro referirse a sí misma, {74-75} ella sigue siendo solo *ser sensible* en general porque ya no tiene en ella el carácter de la negatividad; y la consciencia para la cual hay ahora un ser sensible es solo un *querer-decir*, en otras palabras, se ha salido por completo del percibir y ha retornado dentro de sí. Solo que el ser y el querer-decir sensibles pasan por sí mismos al percibir; yo soy repelido al comienzo y arrastrado de nuevo dentro del mismo movimiento circular que se supera en cada momento y como un todo.

[8] La consciencia recorre entonces necesariamente el círculo de nuevo, pero a la vez no de la misma manera como la primera vez. En efecto, ella ha hecho la experiencia acerca del percibir, de que el resultado y lo verdadero del mismo es su disolución o la reflexión dentro de sí misma desde lo verdadero. Con esto se ha determinado para la consciencia cómo está constituido esencialmente su percibir, a saber, no ser un simple captar puro, sino que, *en su captar*, ella es a la vez *reflexionada dentro de sí saliendo* de lo verdadero. Este retorno de la consciencia dentro de sí misma que se le *inmiscuye* de manera inmediata en el puro captar —ya que se ha mostrado como esencial para el captar— altera lo verdadero. La consciencia conoce a la vez este aspecto como lo suyo y lo asume, con lo cual el objeto verdadero es entonces mantenido puro. –Con esto se da ahora en la percepción, como sucedía en la certeza sensible, el aspecto según el cual la consciencia es reprimida dentro de sí, pero por ahora no en el sentido en que era el caso en aquella, como si la *verdad* del percibir recayera en la consciencia, sino que, más bien, ella conoce que la *no-verdad* que aquí se da recae en ella[6]. Sin embargo, con este conocimiento la consciencia es a la vez capaz de superar esa no-verdad; ella diferencia su aprehender lo verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige esta y, en cuanto ella misma asume esta rectificación, recae en *ella misma* en

6 Ver: I, [11].

todo caso la verdad como verdad del *percibir.* El comportamiento de la consciencia que se debe considerar ahora está constituido, por lo tanto, de tal manera que ella ya no simplemente percibe, sino que es también consciente de su reflexión dentro de sí y separa ella misma esa reflexión de la simple aprehensión.

[9] Me doy cuenta entonces de la cosa en primer lugar como *uno* y tengo que mantenerla firme en esta determinación verdadera; si en el movimiento del percibir aparece algo que la contradiga, eso se debe entender como mi reflexión. Ahora bien, en la percepción aparecen también diversas propiedades que parecen ser propiedades de la cosa; solo que la cosa es uno y estamos conscientes de que esta diversidad por la cual la cosa dejaría de ser uno recae en nosotros. Esta cosa es, de hecho, blanca solo al traerla a *nuestros* ojos, *también* salada para *nuestra* lengua, *también* cúbica para *nuestro* tacto, etc. La total diversidad de estos aspectos no la tomamos de la cosa, sino de nosotros; las diferencias corresponden a nuestra lengua en cuanto que distinta por completo del ojo, etc. Somos por ello el *medio universal* {75-76} donde tales momentos se separan y son para sí. De modo que, al considerar nosotros la determinación de ser medio universal como nuestra reflexión, mantenemos la igualdad consigo misma de la cosa y su verdad de ser uno.

[10] No obstante, estos *diversos aspectos* que la consciencia asume, considerados así cada uno para sí tal como se encuentran en el medio universal, son *determinados*; lo blanco es únicamente en contraposición frente a lo negro, etc., y la cosa es uno precisamente porque se contrapone a otras. Ahora bien, ella no excluye de sí a otras en cuanto es uno, ya que ser uno es el universal referirse a sí misma y por ser uno es, más bien, igual a todas; sino por la *determinación.* Por lo tanto, las cosas mismas son *en y para sí determinadas*; ellas tienen propiedades por las cuales se diferencian de otras. En cuanto la *propiedad* es la propiedad *propia* de la cosa o una determinación en la cosa misma esta tiene *varias* propiedades. Esto se debe a que, en primer lugar, la cosa es lo verdadero, es decir, ella es *en sí misma*; y lo que hay en ella, está en ella como su propia esencia y no en virtud de otras cosas; por lo tanto, en segundo lugar, las propiedades determinadas no están, por lo tanto, solo en virtud de otras cosas o para otras cosas, sino en ella misma; pero ellas son propiedades determinadas *en la cosa* solo en cuanto son varias que se diferencian

entre sí; y, en tercer lugar, en cuanto están así en la coseidad, ellas son en y para sí e indiferentes unas frente a otras. Por lo tanto, es en verdad la cosa misma la que es blanca y *también* cúbica, *también* salada, etc., o la cosa es el *también* o el *medio universal* donde las múltiples propiedades se mantienen unas fuera de otras sin tocarse ni superarse; y tomada así la cosa, es tomada como lo verdadero[7].

[11] En ese percibir, la consciencia es ahora consciente a la vez que ella *también* se halla reflexionada dentro de sí misma y que en el percibir se presenta el momento opuesto al *también*. Pero este momento es *unidad* de la cosa consigo misma, unidad que excluye de sí la diferencia. Según esto, esa unidad es la que la consciencia tiene que asumir porque la cosa misma es la *consistencia de las muchas propiedades diversas* e *independientes*. Se dice entonces de la cosa que *ella es* blanca, *también* cúbica y también salada, etc. Sin embargo, *en-cuanto-que* es blanca no es cúbica y *en-cuanto-que* es cúbica y también blanca no es salada, etc. El *poner en unidad* a estas propiedades le corresponde únicamente a la consciencia, la cual, por lo tanto, no puede dejar que caigan en unidad en la cosa. Con este fin la consciencia introduce el *en-cuanto-que*, con lo cual las mantiene unas fuera de otras y a la cosa como el también. En rigor, el *ser-uno* viene a ser asumido de tal manera por la consciencia, que lo que ha sido llamado propiedad es representado como *materia libre*[8]. De esta manera la cosa es elevada a verdadero *también*, en cuanto es una colección de materias y, en lugar de ser una, se vuelve una superficie meramente abarcante.

[12] Si volvemos a mirar lo que la consciencia antes había asumido y lo que asume ahora, lo que le atribuía antes a la cosa y lo que le atribuye ahora, resulta así que de manera alternativa la consciencia hace de ella misma, así como de la cosa, tanto un puro *uno* sin multiplicidad, como un *también* disuelto en materias autosuficientes. Con esta comparación, la consciencia encuentra entonces que no solo *su* tomar lo verdadero[9]

---

7 La expresión "tomada como lo verdadero" alude a *wahrnehmen*: *nehmen*, 'tomar', y *wahr*, 'verdadero', o sea, percibir; ver: I, nota 12.

8 Sobre el término 'materia', ver: nota 5.

9 Vuelve el juego de palabras: *sein Nehmen des Wahren* ('su tomar lo verdadero') y *Wahrnehmen* ('percepción').

tiene en él la *diferencia del aprehender* y *del retornar dentro de sí*, sino que, más bien, lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de esa doble manera. Con esto se tiene la experiencia de que la cosa se *muestra para la consciencia* que la aprehende de una manera determinada, pero que *a la vez está fuera* de esa manera en que se muestra y *se reflexiona dentro de sí* o que la cosa tiene en ella misma una verdad contrapuesta. {76-77}

[3. El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento]

[13] Así pues, la misma consciencia está fuera también de esta segunda manera de comportarse en la percepción, a saber, de tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo y de tomarse en cambio a sí misma como lo desigual, como lo que habiendo salido de la igualdad retorna dentro de sí, y el objeto es ahora para ella todo ese movimiento que antes se repartía entre el objeto y la consciencia. La cosa es *una*, reflexionada dentro de sí; ella es *para sí*; pero es también *para un otro*; y en verdad es un *otro* para sí, *así como ella* es para otro. Según esto, la cosa es para sí y *también* para un otro, es un ser diverso *duplicado*; pero es *también una*; ahora bien, el ser-una contradice a esta su diversidad; la consciencia debería, según esto, asumir de nuevo este poner-en-unidad y mantenerlo apartado de la cosa. Tendría entonces que decir que la cosa, *en cuanto que* es para sí no es para otro. Solo que a la cosa misma le corresponde también el ser-una, tal como lo ha experimentado la consciencia; la cosa está esencialmente reflexionada dentro de sí. Es claro, por lo tanto, que el *también* o la diferencia indiferente recae igualmente en la cosa, tanto como el *ser-una*; pero, puesto que ambos son diferentes, no recaen en la misma cosa, sino en diversas; la contradicción, que está en la esencia objetiva en general, se distribuye en dos objetos. La cosa es, por lo tanto, sin duda en y para sí igual a sí misma; pero esta unidad consigo misma se ve perturbada por otras cosas; se mantiene así la unidad de la cosa y a la vez fuera de ella al ser-otro, así como fuera de la consciencia.

[14] Aunque es cierto que de esa manera la contradicción de la esencia [entidad] objetiva se distribuye ahora entre cosas diversas, por ello, no obstante, la diferencia llegará a la cosa misma singular particularizada. Las *cosas diversas* son puestas entonces *para sí*; y la pugna cae en ellas

de tal modo recíprocamente que cada una es diferente, no de sí misma, sino solo de la otra. No obstante, con esto cada una es determinada *ella misma como algo diferente* y tiene *en ella* la diferencia esencial con respecto a las otras; pero a la vez no de tal manera que esto sea una contraposición en {77-78} ella misma, sino que ella es para sí *determinación simple*, la cual constituye su carácter *esencial* que la diferencia de otras. Como la diversidad está en la cosa, esa misma diversidad es en verdad de hecho necesaria en ella como diferencia *efectiva* de constitución múltiple. Solo que como la determinación constituye la esencia de la cosa por la cual se diferencia de otras y es para sí, esa otra constitución múltiple es lo *inesencial*. Es cierto que con ello la cosa tiene en su unidad el *doble en-cuanto-que* en ella, pero con *valor desigual*; por lo cual ese ser-contrapuesto no llega a ser entonces efectiva contraposición de la cosa misma, sino que, en cuanto ella entra en contraposición por su *diferencia* absoluta, la tiene frente a otra cosa fuera de ella. Ahora bien, es cierto que el resto de la diversidad está también necesariamente en la cosa, de modo que no puede estar ausente de ella, pero le es *inesencial*.

[15] Esta determinación que constituye el carácter esencial de la cosa y la diferencia de todas las otras, se halla ahora determinada de tal manera que por ella la cosa está en oposición con otras, pero debe mantenerse en ello para sí. Pero solo es cosa o uno que es para sí en cuanto no está en esa referencia a otras porque en esa referencia está puesta, más bien, la concatenación con lo otro; y la concatenación con lo otro es cesación del ser para sí. Justamente por el *carácter absoluto* y su contraposición la cosa se *relaciona*[10] *con otras* y es esencialmente solo ese relacionarse; pero la relación es la negación de su autosuficiencia y la cosa se va, más bien, al fondo[11] por su propiedad esencial.

[16] La necesidad de la experiencia para la consciencia de que la cosa se va al fondo justamente por la determinación que constituye su esencia y su ser para sí, puede considerarse en forma breve según su concepto simple. La cosa es puesta como ser *para sí* o como negación absoluta de

---

[10] *Verhält sich*: 'se relaciona', 'se comporta'.

[11] *Geht zu Grunde*: 'se va al fondo' o 'a pique'. Hegel juega con el sentido literal: desciende al fundamento (*Grund*) o a su razón de ser.

todo ser-otro; por lo tanto, como negación absoluta que se refiere únicamente a sí misma; pero la negación que se refiere a sí es superación de sí misma o es tener su esencia en un otro.

[17] De hecho, la determinación del objeto tal como este ha resultado no contiene nada más; él debe tener una propiedad esencial que constituya su simple ser para sí, pero junto a esta simplicidad debe tener también en él mismo la diversidad, la cual es verdad que debe ser *necesaria* pero no constituir la determinación *esencial.* Sin embargo, esto es una diferencia que solo se da en las palabras; lo *inesencial* que, no obstante, debe ser a la vez {78-79} *necesario* se supera a sí mismo o es aquello que acaba de ser llamado la negación de sí mismo.

[18] Cae con ello el último en-cuanto-que que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es, más bien, bajo una y la misma consideración lo contrario de sí mismo; para sí en-cuanto-que es para otro y para otro en-cuanto-que es para sí. Es para sí, reflexionado dentro de sí, uno; pero este ser para sí, reflexionado dentro de sí, uno, está puesto en una unidad con su contrario, con el ser para otro y, por ello, solo en cuanto superado; o bien este ser para sí es precisamente tan inesencial como aquello que únicamente debería ser lo inesencial, a saber, la relación con lo otro.

[19] Con esto el objeto es superado en sus determinaciones puras o en las determinaciones que debían constituir su esencialidad, así como en su ser sensible había devenido un ser superado. A partir de su ser sensible el objeto se vuelve un universal; pero este universal, al *provenir de lo sensible*, está esencialmente *condicionado* por este mismo y no es, por lo tanto, en modo alguno universalidad verdaderamente igual a sí misma, sino universalidad *afectada por una contraposición*, la cual, por lo tanto, se separa en los extremos de la singularidad y la universalidad, del uno de las propiedades y del también de las materias libres. Estas determinaciones puras parecen expresar la esencialidad misma, pero son únicamente un *ser para sí* que se halla afectado por el *ser para un otro*; pero en cuanto que ambos se hallan esencialmente en una unidad, se presenta así la absoluta universalidad incondicionada y la consciencia viene a ingresar aquí por vez primera en el reino del entendimiento.

[20] Así pues, es cierto que la singularidad sensible desaparece en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata y se vuelve universalidad,

pero únicamente *universalidad sensible.* El querer-decir ha desaparecido y el percibir toma al objeto como este es *en sí*; o lo toma como universal sin más; la singularidad se presenta en él por consiguiente como verdadera singularidad, como *ser en sí* de lo *uno* o como *ser-reflexionado dentro de sí* mismo. No obstante, es todavía un ser para sí *condicionado junto al cual* se hace presente otro ser para sí, a saber, la universalidad contrapuesta a la singularidad y condicionada por esta; pero estos dos extremos que se contradicen no están únicamente *uno junto al otro*, sino en completa unidad o, lo que es lo mismo, lo común a ambos, el *ser para sí*, *se halla* afectado por la contraposición como tal, es decir, no es al mismo tiempo un *ser para sí.* La sofistería del percibir trata de salvar esos momentos de su contradicción y de mantenerlos firmes mediante la diferencia de las *consideraciones*, mediante el *también* y el *en-cuanto-que*, así como trata por último de asir lo verdadero mediante la diferencia de lo *inesencial* y de una *esencia* que se le contrapone. Solo que esos recursos, en lugar de impedir el engaño {79-80} en la aprehensión, se muestran, más bien, ellos mismos como nulos y lo verdadero que debe obtenerse gracias a esa lógica del percibir se muestra ser en uno y el mismo con respecto a lo contrario y tener así, como su esencia, a la universalidad indistinta e indeterminada.

[21] Estas abstracciones vacías de la *singularidad* y de la *universalidad* contrapuesta a ella, así como de la *esencia* que está enlazada con algo inesencial y de algo *inesencial* que, sin embargo, es a la vez necesario, son los poderes en cuyo juego consiste el entendimiento-humano percipiente, llamado a menudo sano[12]; él, que se toma por sólida consciencia real, en la percepción es solo el juego de *esas abstracciones*; allí donde se cree ser el más rico, es siempre sin más el más pobre. Mientras es arrastrado por esas esencias nulas, arrojado por la una en los brazos de la otra y con su sofistería se esfuerza por mantener y afirmar alternativamente ahora la una y luego la justamente-contrapuesta, se resiste a la verdad y opina de la filosofía que ella trata únicamente con *entes-de-razón*[13]. De hecho, ella

12 Referencia al sentido común (*gesunder Menschenverstand*); ver: Prólogo, nota 79.

13 *Gedankendinge*: 'cosas-del-pensamiento'. Término para referirse a lo que la tradición llamó entes de razón (*entia rationis*), es decir, entidades meramente mentales.

también tiene que habérselas con ellos y los conoce como las esencias puras, como los elementos y poderes absolutos; pero con ello los conoce a la vez *en su determinación* y por ello los domina, mientras que aquel entendimiento perceptivo los toma por lo verdadero y es empujado por ellos de un error a otro. Él mismo no alcanza a tomar consciencia de que son tales esencialidades simples las que en él rigen, sino que cree estar tratando siempre con material y contenido completamente sólido, así como la certeza sensible no sabe que su esencia es la abstracción vacía del puro ser; pero de hecho es en ellas donde él se mueve de un lado para otro a través de todo material y contenido; ellas son la articulación que le permite dominarlas y son lo único que lo sensible *como esencia* es para la consciencia, aquello que determina sus relaciones con ella y por donde discurre el movimiento del percibir y de lo verdadero para él. Este recorrido, un determinar lo verdadero que cambia constantemente y un superar esa determinación, constituye propiamente la vida y el quehacer diario y constante de la consciencia que percibe y que cree moverse en la verdad. En él la consciencia llega de manera ineluctable al resultado de la misma superación de todas esas esencialidades esenciales o determinaciones, pero en cada momento singular es consciente únicamente de *esa única determinación* como lo verdadero y luego de nuevo de la contrapuesta. Ella barrunta, es cierto, su inesencialidad; para salvarlas del peligro que las amenaza, recurre a la sofistería de afirmar ahora como verdadero lo que ella misma acababa de afirmar como no-verdadero. A donde la naturaleza de estas esencias no-verdaderas quiere propiamente conducir a ese entendimiento es precisamente a juntar {80-81} los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad* enlazada *necesariamente* con una *inesencialidad* y de un *inesencial* que, sin embargo, es necesario —*a juntar* los *pensamientos* de esas no-esencias[14] y con ello superarlas, contra lo cual se resiste el entendimiento con apoyo del *en-cuanto-que* y de las diversas *consideraciones* o asumiendo él uno de los pensamientos para mantener al otro separado y como el verdadero. Pero la naturaleza

---

14 *Unwesen*: 'desbarajuste', 'desorden'. La etimología del término (*Un-wesen*) es 'no-esencia' o 'no-entidad'.

de tales abstracciones las junta en y para sí, y el sentido común[15] es presa de las mismas que lo arrastran en su torbellino. Al querer otorgarles verdad, ya sea que asuma él la no-verdad de ellas, ya sea también que considere al engaño como una apariencia de las cosas no-fiables, y separe lo esencial de algo que, aunque les es necesario, sin embargo, debe serles inesencial, para mantener aquello como la verdad de ellas frente a esto, el entendimiento no les conserva esta verdad, sino que se atribuye a sí la no-verdad. {81-82}

---

[15] *Der gesunde Verstand*: 'el sano entendimiento'. Ver: Prólogo, nota 79.

III. FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENÓMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE

{82} [1] En la dialéctica de la certeza sensible se le han desaparecido a la consciencia el oír y el ver, etc., y como percepción ha llegado a pensamientos que, no obstante, solo logra reunir en lo incondicionalmente universal[1]. Este incondicionado, si fuera tomado como tranquila esencia simple, no sería ahora él mismo de nuevo sino el *extremo* del *ser para sí* que se situaría a un lado, ya que entonces se situaría frente a él la no-esencia, pero referido a esta sería él mismo inesencial y la consciencia no habría salido del engaño del percibir; solo que el incondicionado ha resultado ser tal que ha retornado dentro de sí desde ese ser para sí condicionado. –Este universal incondicionado, que es ahora el objeto verdadero de la consciencia, sigue siendo todavía *objeto* de ella; ella aún no ha captado su *concepto* como *concepto*[2]. Hay que diferenciar esencialmente ambas cosas; para la consciencia, el objeto ha retornado dentro de sí desde la relación con otro y con ello se ha vuelto *en sí* concepto; pero la consciencia no es aún para sí misma el concepto y por ello no se conoce en aquel objeto reflexionado. *Para nosotros*, este objeto, mediante el movimiento de la consciencia, ha llegado a ser de tal modo que ella

[1] Ver: II, [19] final.

[2] Ver: III, [10]: "La verdad de la fuerza sigue siendo [...]".

está involucrada en el devenir de este y la reflexión es la misma en ambos lados o solamente es una. Sin embargo, puesto que la consciencia en este movimiento tenía como su contenido suyo únicamente a la esencia objetiva, no a la consciencia como tal, el resultado para la consciencia debe ponerse entonces con significación objetiva, y la consciencia como retirándose todavía de lo que ha-llegado-a-ser, de modo que para ella eso mismo, en cuanto algo objetivo, es la esencia.

[2] Es cierto que con ello el entendimiento ha superado su propia no-verdad y la no-verdad del objeto; y lo que por ello ha llegado a ser para él es el concepto de lo verdadero; sin embargo, como verdadero que es *en sí*, que no es todavía concepto o que carece del *ser para sí* de la consciencia y al que el entendimiento, sin saberse en ello, lo deja hacer. Esto verdadero mueve su esencia para sí mismo; de modo que la consciencia no tiene participación alguna en su libre realización, sino que solo lo observa y aprehende puramente. Así que *nosotros*, por ahora, tenemos que ponernos {82-83} en su lugar y ser el concepto que elabora lo que está contenido en el resultado; en este objeto elaborado, que se le ofrece a la consciencia como algo que-está-siendo, la consciencia vendrá a ser por vez primera consciencia concipiente.

[3] El resultado era lo incondicionalmente universal, en primer lugar, en el sentido negativo y abstracto de que la consciencia negó sus conceptos unilaterales y los abstrajo, es decir, los abandonó. No obstante, el resultado tiene en sí el significado positivo de que en él está puesta la unidad del *ser para sí* y *del ser para un otro* o la contraposición absoluta inmediatamente como la misma esencia[3]. Por lo pronto, esto parece que solo atañe a la forma de los momentos entre sí; pero el ser para sí y el ser para otro son igualmente el *contenido* mismo porque la contraposición en su verdad no puede tener otra naturaleza que la que se ha dado en el resultado, a saber, que el contenido tenido por verdadero en la percepción de hecho solo pertenece a la forma y se disuelve en la unidad de esta. Este contenido es a la vez universal; no puede darse otro contenido que por su particular condición se sustraiga de retornar a esta universalidad incondicionada. Tal contenido sería alguna manera determinada de ser

[3] Ver: II, [16] a [19].

para sí y de relacionarse con lo otro. Solo que *ser para sí* y *relacionarse con lo otro en general* constituye su *naturaleza* y *esencia*, cuya verdad es ser incondicionalmente universal; y el resultado es simplemente universal.

[1. LA FUERZA Y EL JUEGO DE LAS FUERZAS]

[4] Ahora bien, como este incondicionadamente universal es objeto para la consciencia, surge en él la diferencia de la forma y del contenido; y en la figura del contenido los momentos tienen el aspecto con el que se presentaron primeramente[4], el de ser, por una parte, medio universal de muchas materias consistentes y, por otra, ser uno reflexionado dentro de sí en el que se anula la autosuficiencia de aquellas materias. Aquel momento es la disolución de la autosuficiencia de la cosa o la pasividad que es un ser para otro; este, en cambio, es el ser para sí. Hay que ver cómo se presentan estos momentos en la universalidad incondicionada que es su esencia. Ante todo, es claro que, puesto que ellos solo son en ella, ya no están en modo alguno separados, sino que son en ellos mismos aspectos que se suprimen y solamente se pone su pasar del uno al otro.

[5] Uno de los momentos aparece entonces como la esencia que se coloca a un lado como medio universal o como el subsistir de materias autosuficientes. Pero la *autosuficiencia* de esas materias no es otra cosa que este medio; o este *universal* es por completo la *multiplicidad* de tales universales diversos. Ahora bien, que lo universal esté en él mismo en unidad indivisa con esa multiplicidad significa que estas materias están cada una donde está la otra, se compenetran recíprocamente —pero sin tocarse, porque, a la inversa, lo múltiple diferente es de igual manera {83-84} autosuficiente[5]. Con esto, se pone también la pura porosidad

---

4 Ver: II, [3] "–El ser, empero, es un universal [...]" a [5].

5 Hegel se refiere a la teoría de John Dalton sobre la relación entre diversas especies de gases: "En el conflicto del imán con aquellos otros cuerpos tienen lugar, al contacto aparente con ellos, las leyes ordinarias del movimiento; y precisamente así, cuando dos heterogéneas partículas de ambas especies de gases aparentemente se tocan. En verdad, ellas manifiestan también una fuerza repulsiva mutua; pero esta es esencialmente distinta de la repulsión entre partecitas homogéneas, en cuanto esta se manifiesta únicamente en el contacto y no más allá". "De lo dicho se sigue que yo concibo para mí cada gas como consistente de algo como una parte de masa

de las materias o su estar-superadas. A su vez, este estar-superadas o la reducción de esta diversidad al *puro ser para sí*, no es otra cosa que el medio mismo y este, la *autosuficiencia* de las diferencias; o bien, los puestos como autosuficientes pasan de manera inmediata a su unidad y su unidad pasa inmediatamente al despliegue y este retorna de nuevo a la reducción. Ahora bien, este movimiento es aquello a lo que se llama *fuerza*[6]; uno de sus momentos, a saber, el movimiento como expansión de las materias autosuficientes en su ser es su *exteriorización*[7]; pero esta, en cuanto al haber-desaparecido de las materias, es la *fuerza reprimida* dentro de sí desde su exteriorización o la *fuerza propiamente-tal.* Sin embargo, en primer lugar, la fuerza reprimida dentro de sí *tiene* que exteriorizarse; y, en segundo lugar, en la exteriorización ella es igualmente fuerza que está *dentro de sí* misma, así como en ese ser-sí-misma dentro de sí ella es exteriorización. –Al mantener nosotros así ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente *el concepto* que porta los diferentes momentos en cuanto diferentes porque *en la unidad misma* no deben ser diferentes; con lo cual la diferencia está únicamente en el pensamiento. –O bien, en lo anterior solo ha sido puesto el concepto de fuerza, no su realidad. No obstante, de hecho la fuerza es lo incondicionalmente universal, es decir, aquello que lo que es *para otro*, asimismo lo es en sí mismo; o aquello que tiene en él mismo la distinción —ya que él no es otra cosa que *ser para otro.* De modo que, para que la fuerza sea en su verdad, ella debe ser dejada por completo libre del pensamiento y ser puesta como la sustancia de esas diferencias, lo que significa, *en primer lugar*, ser puesta *ella* como esa fuerza total que permanece esencialmente *en y para sí*, y ser puestas *luego* sus *diferencias* como *sustanciales* o como

---

fija con miles y más espacios vacíos intermedios o poros (si se me permite llamarlos de otra manera), de modo que una cantidad de otras especies de gases pueden encontrarse en esos espacios intermedios sin interferir con ese primer gas": *Weitere Erörterung einer neuen Theorie über die Beschaffenheit gemischter Gasarten.*

6 Con el concepto de *fuerza*, Hegel alude a las mónadas leibnizianas como unidades dinámicas.

7 *Äusserung*: 'exteriorización'. Debe distinguirse de *Entäusserung*, que tiene el sentido de desasirse. Ver: Prólogo, nota 43.

momentos que se sostienen para sí. Así pues, la fuerza como tal o como reprimida dentro de sí es para sí como un uno *excluyente* para el cual el despliegue de las materias es *otra esencia consistente* y se ponen así dos lados diferentes autosuficientes. Pero la fuerza es también el todo o ella sigue siendo lo que es según su concepto, a saber, esas *diferencias* siguen siendo puras formas, superficiales *momentos que desaparecen*. A la vez, *las diferencias* entre la fuerza propiamente dicha *reprimida* dentro de sí y el *despliegue* de las materias autosuficientes no serían nada si no tuvieran una *consistencia* o la fuerza no sería si no *existiera* de esa manera contrapuesta; pero que ella exista de esa manera contrapuesta no significa otra cosa sino que ambos momentos son ellos mismos a la vez *autosuficientes*. –Por lo tanto, lo que hay que considerar es ese movimiento del constante volverse-autosuficientes ambos momentos y de su superarse de nuevo. –En general resulta claro que este movimiento no es otra cosa que el movimiento del percibir, en el que ambos lados, a la vez el percipiente y lo percibido, son por una parte, en cuanto la *aprehensión* de lo verdadero, uno e indiferenciados, pero con ello {84-85} igualmente cada lado está *reflexionado* dentro de sí o es para sí[8]. Aquí ambos lados son momentos de la fuerza; se hallan igualmente en una única unidad, así como esa unidad, que aparece como término-medio frente a los extremos que son para sí, se desgarra siempre justamente en esos extremos, los cuales por ello vienen a ser. –El movimiento que antes se presentaba como el destruirse a sí mismos de conceptos contradictorios[9], tiene entonces aquí la forma *objetiva* y es el movimiento de la fuerza, como resultado del cual surge lo incondicionalmente universal como lo *no-objetivo* o como lo *interior* de las cosas.

[6] La fuerza tal como ha sido determinada, al ser representada como *tal* o como *reflexionada dentro de sí*, es uno de los aspectos de su concepto; pero como un extremo sustancializado y en verdad como el extremo puesto bajo la determinación de lo uno. Con esto, el *sostener* de las materias desplegadas es excluido de la fuerza y es algo *otro* que ella. Como es necesario que *ella misma* sea ese *sostener* o que ella se

---

8 Ver: II, [7] a [11].

9 Ver: II, [21].

exteriorice, su exteriorización se presenta de tal modo que *aquello otro* la *aborda* y la solicita. Sin embargo, de hecho, como ella se exterioriza *necesariamente*, tiene en ella misma lo que ha sido puesto como otra esencia. Hay que retractarse de que ella haya sido puesta como *un uno*, y su esencia, que consiste en exteriorizarse, como un otro que la aborda desde afuera; ella misma es, más bien, ese medio universal del sostenerse de los momentos como materias; o *ella se ha exteriorizado* y lo que debía ser lo otro solicitante es, más bien, ella. Por lo tanto, ella existe ahora como el medio de las materias desplegadas. No obstante, tiene, de manera igualmente esencial, la forma del haber-sido-superadas las materias consistentes o es esencialmente un *uno*; con lo cual, ya que *ella* ha sido puesta como el medio de las materias, *este ser-uno* es *ahora un otro que ella*, y ella tiene esta su esencia fuera de ella. Pero al tener que ser la fuerza necesariamente tal como *todavía no* ha sido puesta, entonces *este otro la aborda* y la solicita a la reflexión dentro de sí misma o supera su exteriorización. Sin embargo, de hecho *ella misma* es este ser-reflexionado dentro de sí o este ser-superado de la exteriorización; el ser-uno desaparece *como* apareció, a saber, como *un otro*; *ella es eso mismo*, es fuerza reprimida dentro de sí.

[7] Aquello que se presenta como otro y la solicita tanto a la exteriorización como al retorno dentro de sí misma es, como se muestra de inmediato, *igualmente fuerza* porque lo otro se muestra igualmente como medio universal y como uno; y de tal manera que cada una de estas figuras se presenta a la vez como momento evanescente. De este modo, la fuerza, por el hecho de que un otro es para ella y ella es para un otro, no ha salido aún de ninguna manera de su concepto. Pero se presentan a la vez dos fuerzas; el concepto de ambas es en verdad el mismo pero habiendo salido ellas de su unidad a la dualidad. En lugar de que la contraposición absolutamente esencial permanezca solo como momento, parece que se hubiera sustraído al dominio de la unidad por la escisión en *fuerzas* {85-86} por completo *autosuficientes*. Hay que considerar más de cerca lo que significa esa autosuficiencia. En primer lugar, la segunda fuerza se presenta como la solicitante y en verdad como medio universal de acuerdo con su contenido, frente a la que está determinada como solicitada; pero al ser aquella esencialmente alternancia de esos dos momentos y ella misma fuerza, de hecho, solo *viene a ser* igualmente

medio universal *en cuanto es solicitada para ello* y también igualmente solo unidad negativa o solicitante para que la fuerza retorne dentro de sí *porque es solicitada.* Con ello también la diferencia que se daba entre ambos, de que lo uno debía ser lo *solicitante* y lo otro lo *solicitado*, se transforma en el mismo intercambio recíproco de las determinaciones.

[8] El juego de ambas fuerzas consiste así en este contrapuesto ser-determinada de ambas, en su ser una para la otra en esa determinación y en la absoluta confusión inmediata de las determinaciones —en un tránsito solo mediante el cual se dan esas determinaciones en las que las fuerzas parecen presentarse *de manera autosuficiente.* Lo solicitante, por ejemplo, es puesto como medio universal, y lo solicitado, por el contrario, como fuerza reprimida; pero aquello es él mismo medio universal únicamente porque lo otro es fuerza reprimida; o esta es, más bien, lo solicitante para aquello y viene a convertir eso mismo en medio. Aquello solo tiene su determinación mediante lo otro y es solicitante únicamente en cuanto es solicitado por lo otro para ser solicitante; y pierde de manera igualmente inmediata esa determinación que le ha sido dada porque esta pasa a lo otro o, más bien, ha pasado ya a eso otro; lo ajeno que solicita a la fuerza se presenta como medio universal, pero únicamente porque ha sido solicitado para ello por la misma fuerza; pero esto significa que *ella lo pone así* y *es*, más bien, *ella misma esencialmente* medio universal; ella pone así a lo solicitante porque esa otra determinación *le* es esencial, es decir, porque *ella es, más bien, esa misma determinación.*

[9] Para completar la intelección en el concepto de este movimiento[10], se puede además llamar la atención sobre el hecho de que las diferencias mismas se muestran en una diferencia duplicada, *una vez* como diferencias *del contenido*, en cuanto uno de los extremos es fuerza reflexionada dentro de sí, mientras que el otro es medio de las materias; la *otra vez* como diferencias de la *forma*, en cuanto el uno es solicitante y el otro solicitado, aquel activo y este pasivo. Según la diferencia del contenido, los extremos *son* diferentes como tales o para nosotros; pero según la diferencia de la forma son autosuficientes, se separan ellos mismos uno

[10] La expresión "intelección en el concepto" señala que se trata de entenderlo en su interioridad o en su dinamismo.

del otro en su referencia y son contrapuestos. Que de esa manera los extremos no sean, según ambos aspectos, nada *en sí*, sino que esos aspectos en los que debería consistir la esencia diferente de los extremos solo sean momentos evanescentes, tránsito inmediato de cada uno al {86-87} contrapuesto, es algo que llega a ser para la consciencia en la percepción del movimiento de la fuerza. Sin embargo, como se recordó antes[11], para nosotros se daba también que en sí las diferencias, como *diferencias del contenido y de la forma*, desaparecían, y por el lado de la forma, lo *activo* según la esencia, lo *solicitante* o lo que *es-para-sí* era lo mismo que aquello que por el lado del contenido es fuerza reprimida dentro de sí; lo pasivo, *solicitado* o que-está-siendo para otro por el lado de la forma es lo mismo que aquello que por el lado del contenido se ha mostrado como medio universal de las muchas materias.

[10] De aquí se deriva que el concepto de fuerza se vuelva *efectivo* mediante la duplicación en dos fuerzas y cómo se vuelve así. Esas dos fuerzas existen como esencias [entidades] que son para sí; pero su existencia es ese movimiento recíproco, de modo que su ser, más bien, es un puro *ser-puesto mediante un otro*, es decir, que su ser tiene, más bien, el puro significado del *desaparecer*. Ellas no son como extremos que mantuvieran algo fijo para sí y que enviaran al término-medio y al punto-de-contacto solo una propiedad exterior; sino que lo que son, lo son únicamente en ese término-medio y contacto. Allí está de manera inmediata tanto el ser reprimida dentro de sí o *el ser para sí* de la fuerza, como la exteriorización, tanto el solicitar como el ser-solicitado; de modo que esos momentos no están distribuidos en dos extremos autosuficientes que solo se ofrecieran un vértice contrapuesto, sino que su esencia es simplemente eso, ser cada uno únicamente por el otro, y lo que cada uno es así por el otro, inmediatamente no serlo más en cuanto lo es. De hecho, no poseen así sustancia alguna propia que los soporte y los mantenga. El *concepto* de fuerza se mantiene, más bien, como *la esencia* en su misma *realidad-efectiva*; la *fuerza en cuanto efectiva* es simplemente solo en la *exteriorización*, la que a su vez no es otra cosa que un superarse a sí misma. Esa fuerza *efectiva*, representada

[11] Ver: III, [3].

como libre de su exteriorización y siendo para sí, es la fuerza reprimida dentro de sí, pero esta determinación es de hecho, tal como se ha mostrado, ella misma solo un momento de la *exteriorización*. La verdad de la fuerza sigue siendo entonces el *pensamiento* de esta y los momentos de su realidad-efectiva, sus sustancias y su movimiento se desploman sin sostén en una unidad indiferenciada, que no es la fuerza reprimida dentro de sí, porque esta es ella misma solo uno de los momentos, sino que esa unidad es *su concepto como concepto*. La realización de la fuerza es por ello a la vez pérdida de la realidad; ella se ha vuelto así, más bien, algo por completo otro, a saber, esa *universalidad* que el entendimiento conoce primero o inmediatamente como la esencia de la fuerza y que se demuestra también como su esencia en lo que debe ser su realidad en las sustancias efectivas. {87-88}

[2. Lo interior]

[11] En la medida en que consideremos *el primer* universal como el *concepto* del entendimiento en el que la fuerza no es aún para sí, entonces el segundo es ahora la *esencia* de la fuerza tal como esa esencia se presenta *en* y *para sí*. O bien, a la inversa, si consideramos al primer universal como lo *inmediato* que debería ser un objeto *efectivo* para la consciencia, entonces este segundo será determinado como lo *negativo* de la fuerza sensiblemente objetiva; este es la fuerza tal como ella es en su verdadera esencia únicamente como *objeto del entendimiento*; aquel primero sería la fuerza reprimida dentro de sí o ella como sustancia; mientras que este segundo es lo *interior* de las cosas como *interior*, que es lo mismo que el concepto como concepto.

[2.1. El mundo suprasensible]

[2.1.1. Lo interior, el fenómeno, el entendimiento]

[12] Esta verdadera esencia de las cosas se ha determinado ahora de tal manera que no es inmediatamente para la consciencia, sino que esta tiene una relación mediada con lo interior, y como entendimiento *mira el verdadero trasfondo de las cosas* a través de *ese término-medio que es el*

juego de las fuerzas. El término-medio que conecta a los dos extremos, al entendimiento y a lo interior, es el *ser* desarrollado de la fuerza que para el entendimiento mismo es ahora, más bien, un *desaparecer*. Se llama por eso *fenómeno*; porque llamamos apariencia al *ser* que es de manera inmediata en él mismo un *no-ser*. No obstante, no es únicamente una apariencia, sino fenómeno, un *todo* de la apariencia. Este *todo* como todo o como *universal* es lo que constituye *lo interior*, el *juego de fuerzas* como *reflexión* de lo interior dentro de sí. En él están *puestas* para la consciencia de manera objetiva las esencias de la percepción tal como son en sí, a saber, como momentos que sin descanso ni ser se transforman de manera inmediata en lo contrario, lo uno inmediatamente en lo universal, lo esencial inmediatamente en lo inesencial y a la inversa. Este juego de fuerzas es, por lo tanto, lo negativo desarrollado, pero la verdad de este mismo es lo positivo, a saber, lo *universal*, el objeto que es *en sí*. –El *ser* de este mismo *para la* consciencia está mediado por el movimiento del *fenómeno*, en el cual el *ser de la percepción* y lo sensiblemente objetivo en general tienen solo significado negativo, por lo que la consciencia desde allí reflexiona dentro de sí como en lo verdadero, pero como consciencia convierte de nuevo eso verdadero en *interior* objetivo y distingue esta reflexión de las cosas de su reflexión dentro de sí misma; así como el movimiento mediador sigue siendo igualmente para ella un movimiento objetivo. Por ello ese interior es para la consciencia un extremo frente a ella; pero es para ella lo verdadero porque ella tiene en él como en el *en sí* a la vez la certeza de sí misma o el momento de su ser-para-sí; pero todavía no es consciente de este fundamento porque el *ser-para-sí* que lo interior debería tener en él mismo no sería otra cosa que el movimiento negativo, pero este movimiento es todavía para la consciencia {88-89} el fenómeno *objetivo* que desaparece, no es aún su *propio* ser-para-sí; lo interior es, por lo tanto, para ella ciertamente concepto, pero ella todavía no conoce la naturaleza del concepto.

[13] En esto *verdadero que es interior*, como en lo *absolutamente universal* que ha sido purificado de la *contraposición* entre lo universal y lo singular, y que ha llegado a ser *para el entendimiento*, viene a abrirse ahora por encima del *mundo sensible* como *fenoménico* uno *suprasensible* como el *verdadero* mundo, por encima del *aquende* evanescente, el *allende* permanente; un en-sí que es el primer fenómeno de la razón y

por ello mismo imperfecto o que es únicamente el puro elemento en el que la verdad tiene su *esencia*.

[14] Así, *nuestro objeto* viene a ser, más bien, el silogismo que tiene como sus extremos lo interior de las cosas y el entendimiento, y como su término-medio el fenómeno; el movimiento de este silogismo suministra a su vez la determinación ulterior de lo que el entendimiento llega a ver en lo interior a través del término-medio, así como la experiencia que el entendimiento hace sobre esta relación de estar-conectados-recíprocamente[12].

[2.1.2. Lo suprasensible como fenómeno]

[15] Lo interior es todavía para la consciencia *puro allende* porque aún no se encuentra a sí misma en él; es *vacío*, ya que solo es la nada del fenómeno y positivamente lo universal simple. Esta manera de ser de lo interior concuerda inmediatamente con quienes dicen que lo interior de las cosas no puede ser conocido[13]; pero la razón de ello tendría que ser considerada de otra manera. De este interior tal como está aquí inmediatamente es verdad que no se da ningún conocimiento, pero no porque la razón sea muy miope o limitada o como quiera llamársela[14]; acerca de lo cual no se sabe aquí nada, porque todavía no hemos penetrado tan hondo; sino debido a la simple naturaleza de la Cosa misma, a saber, porque en el *vacío* no se conoce nada o, expresado desde el otro lado, porque lo interior precisamente está determinado como lo *allende* de la consciencia. –Claro está que el resultado es el mismo cuando se coloca a un ciego en medio de la riqueza del mundo suprasensible —si es que ese mundo tiene alguna riqueza, ya sea como contenido propio del mundo,

---

12 *Zussammengeschlossensein*: 'estar-conectados-recíprocamente'. El término alude a la estructura silogística de la realidad.

13 Alusión al poema de Albrecht von Haller *Die Falschheit menschlichen Tugenden* (*La falsedad de las virtudes humanas*) (1730): "Ins innere der Natur dringt kein erschaffener Geist, / zu glücklich, wann sie noch die äussre Schale weis't" ("En lo interior de la naturaleza no penetra ningún espíritu creado, / demasiado feliz sería cuando llegara a conocer al menos la cobertura externa"). Ver: *KrV*, B, 333.

14 Se refiere a la delimitación cognoscitiva de la razón elaborada por Kant en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, B, XXIV).

ya sea que la consciencia constituya ese contenido— que si se coloca a un vidente en las puras tinieblas, o, si se quiere, en la pura luz, si es que ese mundo es pura luz; el vidente verá tan poco en su pura luz como en sus puras tinieblas y exactamente lo mismo que el ciego en la plenitud de la riqueza que estuviera ante él. Si con lo interior y el estar-conectados-recíprocamente con él mediante el fenómeno no hubiera nada más, no quedaría más remedio que atenerse al fenómeno, es decir, tomar como verdadero algo que sabemos que no es verdadero; o bien, para que, sin embargo, en el vacío, que ciertamente solo ha devenido como vacuidad de cosas objetivas, pero que *como* {89-90} *vacuidad en sí* tiene que ser tomado también como la vacuidad de todas las relaciones espirituales y de las diferencias de la consciencia como consciencia —para que en este *vacío total*, al que también se llama lo *sagrado*[15], hubiera algo, debería llenarlo con ensoñaciones, *fenómenos* que la consciencia misma se engendra; él tendría que tolerar que se lo maltratase en esa forma, pues no sería digno de algo mejor, pues las ensoñaciones mismas son aún mejores que su vacuidad.

[16] Pero lo interior o el allende suprasensible ha *surgido*, *proviene* del fenómeno y este es su mediación; o *el fenómeno es su esencia* y es de hecho lo que lo colma. Lo suprasensible es lo sensible y percibido puesto tal como es en *verdad*; ahora bien, la *verdad* de lo *sensible* y percibido es ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por lo tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*. –Si con esto se piensa que lo suprasensible es *entonces* el mundo sensible o el mundo tal como *es para la certeza sensible inmediata y la percepción*, sería entenderlo al revés porque el fenómeno es, más bien, *no* el mundo del saber sensible y del percibir en cuanto que-está-siendo, sino puesto *como superado* o en verdad *como interior*. Suele decirse que lo suprasensible *no* es el fenómeno, pero entonces se entiende por fenómeno, no el fenómeno, sino, más bien, el mundo *sensible* él mismo como realidad-efectiva real[16].

---

15 La crítica parece dirigirse a la manera como Eschenmayer habla de lo sagrado; ver: Prólogo, [70]: "Este camino ordinario se recorre en bata [...]".

16 Hegel parece estar pensando en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno: *KrV*, B, 294-315.

[2.1.3. *La ley como la verdad del fenómeno*]

[17] El entendimiento que es nuestro objeto se encuentra cabalmente en este lugar con que lo interior se le ha vuelto apenas como lo *en sí* universal aún no colmado; el juego de fuerzas tiene justamente solo este significado negativo de no ser en sí y únicamente el significado positivo de ser *lo mediador*, pero esta por fuera del entendimiento. Ahora bien, la referencia del entendimiento a lo interior a través de la mediación es su movimiento mediante el cual lo interior se le colma. –*Inmediatamente* para el entendimiento está el juego de fuerzas; *pero* lo *verdadero* para él es lo interior simple; por lo tanto, el movimiento de la fuerza es igualmente lo verdadero solo como lo *simple* en general. Sin embargo, de este juego de fuerzas hemos visto que posee la característica de que la fuerza que es *solicitada* por otra fuerza es igualmente la *solicitante* para esa otra, la cual a su vez solo entonces se vuelve solicitante. Así pues, lo que se hace presente aquí es igualmente solo el cambio inmediato o el absoluto intercambio de la *determinación*, la cual constituye el único *contenido* de lo que surge; o ser medio universal o ser unidad negativa. En su mismo surgir determinado deja de ser inmediatamente lo que es al surgir; mediante su surgir determinado solicita al otro lado, el cual con ello se *exterioriza*; es decir, este lado es ahora inmediatamente lo que debía ser el primero. Estos dos lados, la *relación* del solicitar y la *relación* del contenido {90-91} determinado contrapuesto, son *cada uno para sí* la absoluta tergiversación y confusión. No obstante, estas dos relaciones son de nuevo lo mismo, y la diferencia de la *forma*, el ser lo solicitado y lo solicitante, es lo mismo que la diferencia del *contenido*, lo solicitado como tal, a saber, el medio pasivo; lo solicitante, por el contrario, es lo activo, la unidad negativa o lo uno. Con esto desaparece toda diferencia *de fuerzas particulares* que debían darse en este movimiento simplemente unas contra otras porque ellas descansaban únicamente en esas diferencias; y la diferencia de las fuerzas, junto con ellas dos, va a parar en una sola diferencia. Por lo tanto, lo que hay en este cambio absoluto no es ni la fuerza, ni el solicitar y el ser solicitado, tampoco la determinación de ser medio consistente y unidad reflexionada dentro de sí, ni algo singular para sí, ni tampoco las diversas contraposiciones; sino que allí solo hay la *diferencia como universal* o como aquello a lo

que se han reducido las múltiples contraposiciones. Esta *diferencia como universal* es por consiguiente *lo simple en el juego mismo de la fuerza*, y lo verdadero del mismo; es la *ley de la fuerza*.

[18] El fenómeno absolutamente cambiante deviene la *diferencia simple* por su referencia a la simplicidad de lo interior o del entendimiento. Lo interior es en primer término únicamente lo en sí universal; pero este *universal* en sí simple es en esencia, de manera igualmente absoluta, la *diferencia universal*; porque es el resultado del cambio mismo o el cambio es su esencia; pero es el cambio como puesto en lo *interior*, tal como él es en verdad, recibido así en lo interior como diferencia así mismo absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí misma; o bien, la negación es momento esencial del universal, y ella o la mediación, por lo tanto, en el universal, es *diferencia universal*. Esta es expresada en la *ley* como la imagen permanente del inestable fenómeno. El mundo *suprasensible* es así un *reino tranquilo de leyes*, allende, es cierto, del mundo percibido, porque este presenta la ley únicamente a través de permanente cambio, pero ella está igualmente *presente así* en él y es su copia inmediata quieta.

[2.2. La ley como diferencia y homonimia]

[2.2.1. *Las leyes determinadas y la ley universal*]

[19] Es cierto que este reino de las leyes es la verdad del entendimiento, la cual tiene el *contenido* en la diferencia que hay en la ley; pero es a la vez solo su *primera verdad* y no colma por completo el fenómeno. La ley está presente en el fenómeno, pero no es la presencia total de este; ella tiene, bajo circunstancias siempre diversas, una realidad-efectiva siempre diversa. Por eso al fenómeno le queda *para sí* un aspecto que no está en lo interior; o el fenómeno no ha sido en verdad puesto todavía como *fenómeno*, como ser para sí *superado*. Esta carencia de la {91-92} ley tiene que presentarse igualmente en ella misma. Lo que parece faltarle es que ella en verdad tiene la diferencia misma en ella, pero como universal, como indeterminada. Pero en la medida en que no es *la* ley simplemente, sino *una* ley, tiene en ella la determinación; y se dan así de manera indeterminada *muchas* leyes. Solo que esta multiplicidad es

ella misma, más bien, una carencia porque contradice el principio del entendimiento, para el cual, como consciencia de lo interior simple, lo verdadero es la *unidad* en sí universal. El entendimiento tiene entonces que hacer coincidir las muchas leyes en *una* ley. Como, por ejemplo, la ley según la cual cae la piedra y la ley según la cual se mueven las esferas celestes han sido concebidas como *una sola* ley[17]. Sin embargo, con este coincidir pierden las leyes su determinación; la ley se vuelve cada vez más superficial y se encuentra así de hecho, no la unidad *de estas* leyes *determinadas*, sino una ley que prescinde de su determinación; así como la ley única, que unifica dentro de sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y del movimiento celeste, de hecho no las expresa a ambas. La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa ningún otro contenido más que justamente el *mero concepto de la ley misma*, que es puesto así como *siendo*. La atracción universal solo dice que *todo tiene una permanente diferencia con lo otro*. Con esto, el entendimiento cree haber encontrado una ley universal que expresaría la realidad-efectiva universal *como tal*; pero de hecho solo ha encontrado el *concepto* de la *ley misma*; de tal manera, sin embargo, que con ello expresa a la vez que *toda* realidad-efectiva es *en ella misma* conforme-a-la-ley[18]. Por ello la expresión *de la atracción universal* tiene gran importancia[19], en cuanto está dirigida contra la *representación* sin pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de la contingencia y para la que la determinación tiene la forma de la autosuficiencia sensible.

[20] Así pues, frente a las leyes determinadas se presenta la atracción universal o el puro concepto de la ley. Al ser considerado este puro

---

17 Referencia a la generalización de la ley de la gravedad de Newton: "la fuerza por la que se mantiene la luna en su órbita, si descendiera a la superficie de la tierra, viene a ser igual a la fuerza con la que contrarresta nuestra fuerza de gravedad; por consiguiente [...] es la misma fuerza que solemos llamar gravedad": *Philosophiae naturalis principia mathematica*.

18 El término *gesetzmäßig* podría traducirse también como 'legaliforme'.

19 Dice Schelling: "Como esta trasmisión de fuerzas de atracción entre sí se refiere a todas las materias, se da una atracción universal de todas las materias entre sí que tiene que ejercerse por cada una sobre las otras, a igual distancia, en proporción al grado de plenitud de su espacio, es decir, de su masa": *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder die Categorieen der Physik*.

concepto como la esencia o como lo interior verdadero, la *determinación* de la ley determinada misma pertenece todavía al fenómeno o, más bien, al ser sensible. Solo que el puro *concepto* de ley no solamente sobrepasa a la ley que, al ser ella misma ley *determinada*, se contrapone a *otras* leyes *determinadas*, sino que sobrepasa también *a la ley* como tal. La determinación a la cual se ha hecho referencia es ella misma propiamente solo momento evanescente que aquí ya no puede presentarse como esencialidad porque solo la ley se da como lo verdadero; pero el *concepto* de ley se ha vuelto contra *la ley* misma. Esto es así pues en la ley la diferencia misma es tomada *de manera inmediata* y es asumida dentro de lo universal, pero con ello se toma también un *mantenerse* de los momentos cuya referencia expresa la ley como entre esencialidades indiferentes {92-93} y que están-siendo en sí. Ahora bien, estas partes de la diferencia en la ley son a su vez ellas mismas aspectos determinados; el puro concepto de la ley como atracción universal tiene que ser tomado en su verdadero significado, de tal manera que en él, como absolutamente *simple*, las *diferencias* que hay en la ley como tal *retornen* de nuevo *a lo interior como unidad simple*; en esto consiste la interna *necesidad* de la ley.

[2.2.2. Ley y fuerza]

[21] La ley se presenta así de manera doble, una vez como ley en la que las diferencias son expresadas como momentos autosuficientes; y otra vez en la forma del *simple* haber-retornado dentro de sí, la que puede llamarse de nuevo *fuerza*, pero de manera que no sea la reprimida, sino la fuerza en general o el concepto de fuerza, una abstracción que asume ella misma dentro de sí las diferencias entre lo que atrae y lo atraído. Así, por ejemplo, la electricidad *simple* es la *fuerza*; pero la expresión de la diferencia corresponde a la *ley*; esta diferencia es electricidad positiva y negativa. En el movimiento de la caída de los cuerpos, la *fuerza* es lo simple, la *gravedad*, cuya *ley* es que las magnitudes de los diferentes momentos del movimiento, del *tiempo* transcurrido y del *espacio* recorrido, se relacionan entre sí como la raíz y el cuadrado. La electricidad misma no es la diferencia en sí o no es en su esencia la doble-esencia de electricidad positiva y negativa; de ahí que suela decirse que ella *tiene* la ley de *ser* de esa manera o también que *tiene la propiedad* de exteriorizarse

así[20]. Esta propiedad es ciertamente propiedad esencial y única de esa fuerza o le es *necesaria*. No obstante, la necesidad es aquí una palabra vacía; la fuerza *tiene* que duplicarse así justamente *porque tiene*. Por supuesto que cuando se pone electricidad *positiva*, también *la negativa* es *en sí* necesaria; porque lo *positivo* es únicamente como referencia a un *negativo* o lo positivo es *en él mismo* la diferencia de sí mismo, así como también lo negativo. Pero que la electricidad como tal se divida así, esto no es en sí lo necesario; ella como *fuerza simple* es indiferente frente a su ley *de ser* como positiva o negativa; y cuando llamamos a aquello su concepto y a esto, en cambio, su ser, entonces su concepto es indiferente frente a su ser; ella solo *tiene* esta propiedad, lo que significa precisamente que no le es *en sí* necesaria. –Esta indiferencia adquiere otra figura cuando se dice que pertenece a la *definición* de electricidad el ser como positiva y negativa o que esto es sencillamente *su concepto y esencia*[21]. Entonces su ser significaría *su existencia* simplemente; pero en esa definición no se encuentra la *necesidad de su existencia*; la fuerza es o porque uno se la *topa*, es decir, no es para nada necesaria; o su existencia es por medio de otras fuerzas, es decir, su necesidad es exterior. Sin embargo, al colocarse la necesidad en la determinación *de ser por medio de otro*, recaemos de nuevo en {93-94} la *multiplicidad* de las leyes determinadas que acabábamos de abandonar para considerar la *ley* como ley; únicamente con esta se debe cotejar su *concepto* como concepto o su necesidad, la que, no obstante, en todas estas formas solo se ha mostrado como una palabra vacía[22].

---

20 Benjamin Franklin, a diferencia de François Du Fay, sostenía un único fluido como fundamento de la electricidad positiva y negativa; al rechazar la doble-esencia, Hegel se pone de parte de Franklin.

21 Hegel se refiere a teoremas físicos de la época como el de Georg Christoph Lichtenberg: "Que hay dos clases de electricidad o dos modificaciones de una única materia que se restringen mutuamente según reglas de magnitudes positivas y negativas; esto, creo yo, se halla más allá de toda duda y, según mi opinión, detenta el primer lugar entre las pocas proposiciones que, en esta doctrina, han sido elevadas a certeza matemática": *Von einer neuen Art die Natur und Bewegung der elektrischen Materie zu erforschen.*

22 Hegel piensa en las diversas teorías sobre la electricidad que había en su momento.

[22] La indiferencia entre la ley y la fuerza o entre el concepto y el ser se muestra también de otra manera distinta a la señalada. En la ley del movimiento, por ejemplo, es necesario que el movimiento se *divida* en tiempo y espacio o también luego en distancia y velocidad. Como el movimiento es únicamente la relación de esos momentos, entonces él, lo universal, se encuentra aquí sin duda dividido *en sí mismo*; pero esas partes, tiempo y espacio o distancia y velocidad no expresan en ellas ese origen suyo desde algo uno; son recíprocamente indiferentes, el espacio es representado como si pudiera ser sin el tiempo, el tiempo sin el espacio y la distancia al menos sin la velocidad —así como sus magnitudes son recíprocamente indiferentes porque no se relacionan *como lo positivo* y *lo negativo* y, por lo tanto, no se refieren una a otra a través de *su esencia.* Se presenta aquí sin duda la necesidad de la *división*; aunque no de las *partes* como tales una para la otra. No obstante, por ello mismo, también esa primera necesidad de la división no era más que ilusoria y falsa; el movimiento mismo, en efecto, no es representado como *algo simple* o como pura esencia; sino *ya* como dividido; tiempo y espacio son sus partes *autosuficientes* o *esencias en ellas mismas* o distancia y velocidad son maneras de ser o de representar, cada una de las cuales puede muy bien ser sin la otra, y el movimiento es así únicamente su referencia *superficial*, no su esencia. Representado como esencia simple o como fuerza, el movimiento es por supuesto la *gravedad*, la cual empero no contiene en ella de ninguna manera estas diferencias.

[2.2.3. El explicar]

[23] Así pues, en ambos casos la diferencia no es una *diferencia en sí misma*; o bien lo universal, la fuerza, es indiferente frente a la división que se da en la ley, o bien las diferencias son partes de la ley recíprocamente. Pero el entendimiento *tiene* el concepto *de esta diferencia en sí* justamente en cuanto la ley es, por una parte, lo interior, *lo que-está-siendo en sí*, pero es a la vez *en ella lo diferenciado*; el que esta diferencia sea por ello diferencia *interna* se debe a que la ley es fuerza *simple* o es como *concepto* de esta misma diferencia, por lo tanto, es una *diferencia del concepto.* Sin embargo, esta diferencia interna viene a recaer por ahora únicamente *en el entendimiento*; y todavía no ha sido *puesta en la Cosa*

misma. Lo que el entendimiento enuncia es, por lo tanto, únicamente su *propia* necesidad; una diferencia que él hace solamente de tal manera que expresa a la vez que la diferencia no es *diferencia de la Cosa misma.* Esta necesidad {94-95} que solo está en las palabras, es así la narración de los momentos que constituyen el círculo de la misma necesidad; es verdad que los momentos son diferenciados, pero se declara a la vez que su diferencia no es una diferencia de la Cosa misma, con lo cual la diferencia misma es de nuevo superada; a este movimiento se lo llama *explicar.* Se enuncia, de ese modo, una *ley*, de la cual se distingue su universal en sí o el fundamento como la *fuerza*; pero de esta distinción se dice que no es tal, sino que, más bien, el fundamento está constituido tal como lo está la ley. El suceso singular del rayo, por ejemplo, es aprehendido como universal y esto universal es enunciado como la *ley* de la electricidad: la explicación reúne la *ley* con la *fuerza* como esencia de la ley. Esta fuerza está entonces *constituida de tal modo* que cuando se exterioriza surgen electricidades opuestas que desaparecen de nuevo la una en la otra, es decir, *la fuerza está constituida justamente como la ley*; se dice que las dos no se diferencian en nada. Las diferencias son la exteriorización universal pura o la ley y la pura fuerza; pero ambas tienen *el mismo* contenido, *la misma* constitución; la diferencia como diferencia del contenido, es decir, de la *Cosa*, es entonces también de nuevo revocada.

[24] En este movimiento tautológico, tal como ha resultado, el entendimiento persiste en la unidad tranquila de su objeto y el movimiento cae únicamente en el mismo entendimiento, no en el objeto; es un explicar que no solo no explica nada, sino que es tan claro que, cuando trata de decir algo diferente de lo ya dicho, más bien no dice nada, solo repite lo mismo. En la Cosa misma no surge con este movimiento nada nuevo, sino que se lo toma en consideración como movimiento del entendimiento. No obstante, en él conocemos ahora justamente aquello que se echó de menos en la ley, a saber, el cambio absoluto mismo, porque ese *movimiento*, si lo consideramos más de cerca, es inmediatamente lo contrario de él mismo. En efecto, él pone *una diferencia* que no solo para nosotros *no es diferencia alguna*, sino a la que él mismo supera como diferencia. Es el mismo cambio que se ha presentado como juego de fuerzas; en él se hallaba la diferencia entre lo solicitante y lo solicitado, entre la fuerza

que se exterioriza y la reprimida dentro de sí, pero eran diferencias que en verdad no eran tales y que, por lo tanto, se superaban también de nuevo inmediatamente. No se hace presente únicamente la mera unidad, de modo que no se hubiera *puesto ninguna diferencia*, sino que es este *movimiento* por el que *se hace en todo caso una diferencia, pero*, puesto que no es tal, *es superada de nuevo*. –Con el explicar, entonces, la alteración y el cambio, que antes se encontraban únicamente en el fenómeno fuera de lo interior, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra consciencia se ha trasladado desde lo interior como objeto al otro lado, al *entendimiento*, y tiene en este el cambio. {95-96}

[2.3. La ley de la pura diferencia, el mundo al revés]

[25] Este cambio no es así todavía un cambio de la Cosa misma, sino que se presenta, más bien, como *puro cambio*, precisamente porque el *contenido* de los momentos del cambio permanece el mismo. Pero en cuanto el *concepto* como concepto del entendimiento es lo mismo que lo *interior* de las cosas, se vuelve entonces *ley de lo interior* para el entendimiento. *Experimenta* así el entendimiento que es *ley del fenómeno mismo* el que se produzcan diferencias que no son tales; o que lo *homónimo* se *repela* a sí mismo de sí mismo; e igualmente que las diferencias solo sean tales que en verdad no sean diferencias y que se superen; o que lo *heterónimo* se *atraiga*. –Hay una *segunda ley* cuyo contenido es contrapuesto a lo que antes ha sido llamado ley[23], a saber, a la diferencia que permanece constantemente igual a sí; porque esta novedad expresa, más bien, el *volverse-desigual de lo igual* y el *volverse-igual de lo desigual*. El concepto le exige a la falta de pensamiento juntar ambas leyes y tomar consciencia de su contraposición. –La segunda es ciertamente también ley o un ser interior igual-a-sí-mismo, pero, más bien, una igualdad-consigo misma de la desigualdad, una constancia de la inconstancia. –En el juego de fuerzas se había dado esta ley justamente como ese pasar absoluto y como puro cambio[24]; lo *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una

---

23 Ver: III, [18].

24 Ver: III, [8] a [10].

contraposición que aparece primero como una diferencia autosuficiente, pero que en efecto se muestra *no ser tal*; porque es lo *homónimo* lo que se repele a sí mismo de sí mismo, y esto repelido se atrae, por lo tanto, esencialmente, ya que es *lo mismo*; la diferencia, al no ser tal, se supera entonces de nuevo. Ella se presenta así como diferencia *de la Cosa misma* o como diferencia absoluta y esta diferencia de la *Cosa* no es entonces más que lo homónimo que se ha repelido a sí mismo de sí mismo y que solo pone así una oposición que no es tal.

[26] Mediante este principio, el primer suprasensible, el tranquilo reino de las leyes o la réplica inmediata del mundo percibido, se convierte en su contrario[25]; la ley era simplemente lo que *permanece-igual* a sí, así como sus distinciones; pero ahora se pone que ambos son, más bien, lo contrario de sí mismos; lo *igual* a sí se repele, más bien, de sí y lo desigual a sí se pone, más bien, como lo igual a sí. De hecho, solo con esta determinación la diferencia es *interior* o diferencia *en sí misma*, en cuanto lo igual es desigual a sí y lo desigual es igual a sí. –*Este segundo mundo suprasensible* es así el mundo *al revés*[26]; y en verdad, como un lado se halla ya en el primer mundo suprasensible, es al *revés* de ese *primero*. Con ello lo interior se completa como fenómeno. Esto se debe a que el primer mundo suprasensible {96-97} era únicamente la elevación *inmediata* del mundo percibido al elemento universal; tenía su necesaria contrapartida en el mundo percibido que conservaba *para sí el principio del cambio* y *de la mutación*; el primer reino de las leyes carecía de ello, pero lo adquiere como mundo al revés.

[27] Según la ley de este mundo al revés, lo *homónimo* del primero es entonces lo *desigual* de sí mismo y lo *desigual* de dicho mundo es también *desigual a sí mismo* o se vuelve *igual* a sí. En determinados momentos esto resultará de tal manera que lo que en la ley del primer mundo es dulce, en este en-sí al revés es amargo; lo que en aquel es negro, en este

---

25 Ver: III, [18] final: "El mundo *suprasensible* es así [...]".

26 La idea de un mundo al revés o invertido era común en la época y se remonta incluso a la antigüedad; se halla conectada con el recurso retórico a la hipérbole presente en el Evangelio: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios" (*Marcos* 19, 25); o con la idea de que la filosofía es un "andar de cabeza" (ver: Prólogo, [27]).

es blanco. Lo que, en la ley del primero, en el imán, es polo norte, en su otro en-sí suprasensible (a saber, en la tierra) es polo sur; pero lo que allí es polo sur, es aquí polo norte. De igual manera, lo que en la primera ley de la electricidad es polo del oxígeno, se vuelve en su otra esencia suprasensible polo del hidrógeno; e inversamente, lo que allí es polo del hidrógeno, se vuelve aquí polo del oxígeno. En otra esfera, según la *ley inmediata*, la venganza contra el enemigo es la suprema satisfacción de la individualidad lesionada. Sin embargo, *esta ley*, según la cual frente a quien no me trate como esencia-consciente [entidad-consciente] debo mostrarme como esencia y superarlo a él, más bien, como esencia, se *invierte en lo opuesto* por el principio del otro mundo, y la restauración de mí como la esencia mediante la superación de la esencia ajena se convierte en autodestrucción. Si ahora este volver al revés, que se presenta en el *castigo* del delito, es hecho *ley*, también ello de nuevo es únicamente la ley de uno de los mundos, el cual tiene *ante sí* un mundo *al revés* suprasensible en el cual se honra lo que en aquel es despreciado y se desprecia lo que en aquel es honrado. El castigo, que según la *ley del primer mundo* oprobia y aniquila al ser-humano, en su *mundo al revés* se convierte en el indulto que salvaguarda su esencia y lo honra.

[28] Considerado superficialmente, este mundo al revés es de tal manera lo contrario del primero que lo tiene fuera de él y repele de sí a ese primero como a una *realidad-efectiva* tergiversada, el *uno* es el *fenómeno*, mientras que el *otro* es lo *en-sí*, el *uno* es el mundo tal como es *para otro*, el *otro*, por el contrario, tal como es *para sí*; de manera que, para emplear los ejemplos anteriores, lo que tiene sabor dulce es *propiamente* o *internamente* en la cosa, amargo o lo que en el efectivo imán del fenómeno es polo norte, *en el ser interior o esencial* sería polo sur; lo que en la electricidad fenoménica se presenta como polo del oxígeno, sería polo del hidrógeno en la no-fenoménica. O bien una acción que en *el fenómeno* es delito debería poder ser *en lo interior* propiamente buena (una mala acción tener una buena intención); el castigo ser castigo únicamente *en el fenómeno*, pero *en sí* o en otro mundo ser benevolencia para el delincuente. Solo que tales contraposiciones entre lo interior y exterior, entre el fenómeno {97-98} y lo suprasensible, como entre dos clases de realidades-efectivas, ya no se dan aquí. Las diferencias repelidas no se distribuyen de nuevo en dos sustancias tales que las portarían y

les otorgarían una consistencia separada; con lo cual el entendimiento, saliendo de lo interior, recaería de nuevo en su anterior postura[27]. Un lado o la sustancia sería de nuevo el mundo de la percepción en el que una de las dos leyes impulsaría su esencia y frente a él un mundo interior, *exactamente un mundo sensible tal* como el primero, pero en la *representación*; no podría ser mostrado, ni visto, oído, saboreado como mundo sensible y, no obstante, sería representado como un tal mundo sensible. Pero, de hecho, *si uno de los que han-sido-puestos* es algo percibido y su *en-sí* como lo al revés del mismo es también algo *representado sensiblemente*, entonces lo amargo, que sería lo en-sí de la cosa dulce, es una cosa tan efectiva como este, es decir, *una cosa amarga*; lo negro, que sería lo en-sí de lo blanco, es lo negro efectivo; el polo norte, que es lo en-sí del polo sur, es el polo norte *que se da en el mismo imán*; el polo del oxígeno, que es lo en-sí del polo del hidrógeno, es el polo del oxígeno *que se da* en la misma pila. Ahora bien, el delito efectivo tiene *su trastrocamiento* y *su en-sí* como *posibilidad* en *la intención* como tal, pero no en una buena porque la verdad de la intención es únicamente el hecho mismo. Pero el delito, según su contenido, tiene su reflexión dentro de sí o su tergiversación en el castigo *efectivo*; este es la reconciliación de la ley con la realidad-efectiva que se le contrapone en el delito. Finalmente, el castigo *efectivo* tiene de tal manera en él su realidad-efectiva *tergiversada*, que él es una efectuación tal de la ley, que mediante la actividad que la ley tiene como castigo *se supera a sí misma*, de ley activa se convierte de nuevo en *tranquila* y vigente, y se extingue el movimiento de la individualidad contra la ley, así como de esta contra la individualidad[28].

[3. La infinitud]

[29] Se debe alejar entonces de la representación del trastrocamiento, que constituye la esencia de un lado del mundo suprasensible, la representación sensible de la consolidación de las distinciones en diferentes elementos consistentes, exponer y aprehender en su pureza este concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna, como repulsión de

---

27 Ver: III, [18].

28 El texto alemán introduce un espacio adicional entre los párrafos 28 y 29.

sí mismo de lo homónimo como homónimo y ser-igual de lo desigual como desigual. Hay que *pensar* el puro intercambio o *la contraposición en sí misma, la contradicción.* Esto es así pues en la diferencia que es una diferencia interior lo contrapuesto no es únicamente *uno de los dos*— en ese caso sería algo *que-está-siendo* y no un contrapuesto—, sino que es lo contrapuesto de un contrapuesto o lo otro mismo se da en él inmediatamente. Yo coloco sin duda lo contrario *aquí* y *allí* lo otro de lo cual es lo contrario; lo {98-99} *contrario* entonces a un lado, en y para sí sin lo otro. Sin embargo, justamente porque tengo aquí *lo contrario en y para sí*, es lo contrario de sí mismo o tiene de hecho lo otro inmediatamente en él mismo. –De esa manera el mundo suprasensible, que es al revés, se ha apoderado a la vez del otro y lo tiene en sí mismo; él es para sí al revés, es decir, al revés de sí mismo; él es él mismo y su contrapuesto en una única unidad. Solo así es él la diferencia en cuanto *interior* o la diferencia *en sí misma* o es como *infinitud.*

[30] Mediante la infinitud vemos completarse la ley como necesidad en ella misma y vemos asumidos todos los momentos del fenómeno en lo interior. Que lo simple de la ley sea la infinitud significa, de acuerdo con lo que ha resultado, 1) que la ley es algo *igual* a sí *mismo*, que es, sin embargo, la *diferencia* en sí; o que es un homónimo que se repele a sí mismo de sí mismo o que se escinde. Aquello que ha sido llamado la fuerza *simple*[29] se *duplica* él mismo y es, mediante su infinitud, la ley. 2) Lo escindido, que constituye las partes representadas en la *ley*, se presenta como consistente; y consideradas las partes sin el concepto de la diferencia interior, son el espacio y el tiempo o la distancia y la velocidad, que se presentan como momentos de la gravedad, indiferentes y sin necesidad tanto uno con respecto al otro, como con respecto a la gravedad misma, así como esa gravedad simple lo es frente a ellos o como la simple electricidad frente a lo positivo y negativo. 3) No obstante, mediante el concepto de la diferencia interior, eso desigual e indiferente, espacio y tiempo, etc., conforma una *diferencia* que no es *diferencia* alguna o que solamente es una diferencia de lo *homónimo* y su esencia es la unidad; están animados uno contra el otro como lo positivo y lo negativo, y su ser es, más bien, este ponerse como no-ser y superarse en la unidad. Se

---

29 Ver: III, [21]: "y otra vez en la forma del *simple* haber-retornado [...]".

sostienen los dos diferenciados, son *en sí*, son *en sí como contrapuestos*, es decir, son lo contrapuesto de ellos mismos, tienen su otro en ellos y son solo una única unidad.

[31] A esta infinitud simple o al concepto absoluto hay que llamarlo la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, que al ser omnipresente no se empaña ni se ve interrumpida por ninguna diferencia, sino que es, más bien, todas las diferencias, así como su ser suprimidas, que palpita, por lo tanto, dentro de sí sin moverse y tiembla dentro de sí sin estar inquieta. Ella es *igual* a sí *misma* porque las diferencias son tautológicas, son distinciones que no son tales. Esta esencia igual-a-sí-misma se refiere, por lo tanto, solo a sí misma; *a sí misma*, entonces es algo otro al que se dirige la referencia, de modo que el *referirse a sí misma* es, más bien, *el escindirse* o bien, esa igualdad-consigo-misma es diferencia interna. Estos *escindidos* son así *en y para sí* {99-100} *mismos* cada uno un contrario —*de un otro*, así que con el uno está ya expresado a la vez el *otro*; o no es lo contrario de *un otro*, sino únicamente *lo contrario puro*, entonces él es él mismo lo contrario de sí; o no es simplemente un contrario, sino puramente para sí, una pura esencia [entidad] igual a sí misma que no tiene en ella ninguna diferencia, de modo que no necesitamos preguntar, ni menos aún considerar como filosofía el atormentarse con aquella pregunta o hasta considerarla como imposible de responder por la filosofía— *cómo* brota de esta esencia pura, cómo *sale* de ella la diferencia o el ser-otro[30]; porque la escisión ya ha sucedido, la diferencia ha sido excluida de lo igual a sí mismo y colocada a un lado; lo que debía

---

[30] La pregunta aparece varias veces en los escritos de Schelling y fue criticada por Köppens, Eschenmayer y Wagner. La referencia es sobre todo a la disputa entre Schelling y Eschenmayer; este último la resume así: "La exigencia era presentar una identidad inmutable que se halle fuera de toda diferencia e indiferencia, y presentar toda oposición, como las de pensar y ser, finito e infinito, como modificaciones relativas de la misma. No obstante, hemos visto que la especulación no ha conseguido, de cualquier manera que la aborde, eludir la incondicionalidad de la diferencia y ha tenido que verse enredada siempre en un círculo, ya que, por más vueltas que dé, lo que determina la diferencia se ha mostrado como un autodiferenciarse, lo que me parece incompatible con la integridad de la absoluta identidad": *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Una identidad que se halle fuera de toda diferencia solo puede ser captada en la fe. La respuesta de Schelling se halla en *Filosofía y religión*.

ser *lo igual a sí mismo* es ya, por lo tanto, uno de los escindidos, más que ser la esencia absoluta. Que *lo igual a sí mismo se escinda* significa lo mismo que se supera como ya escindido, se supera como ser-otro. La *unidad*, de la que suele decirse que de ella no puede salir la diferencia, es de hecho ella misma únicamente uno de los momentos de la escisión; ella es la abstracción de la simplicidad contrapuesta a la diferencia. Sin embargo, al ser ella la abstracción, al ser solo uno de los contrapuestos, se ha dicho, ya que ella es el escindirse; porque si la unidad es algo *negativo*, algo *contrapuesto*, entonces la unidad está justamente puesta como aquello que tiene en sí la contraposición. Por eso las distinciones entre *escisión* y *volverse igual-a-sí-mismo* son así únicamente *este movimiento del superarse*; porque, como lo igual-a-sí-mismo que tiene ante todo que escindirse o volverse su contrario es una abstracción o es él mismo ya un escindido, asimismo su escindirse es también un superar aquello que él es y, por lo tanto, el superar su ser-escindido. El *volverse igual-a-sí-mismo* es igualmente un escindir; aquello que se vuelve *igual-a-sí-mismo* se contrapone así a la escisión; lo cual quiere decir que él mismo se coloca así *a un lado* o que *se vuelve*, más bien, un *escindido*.

[32] La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, el que aquello que es determinado de alguna manera, por ejemplo, como ser, sea, más bien, lo contrario de esa determinación, se hallaba ciertamente en el alma de todo lo precedente, pero es solo en lo *interior* donde esta misma ha venido a surgir libremente. El fenómeno o el juego de fuerzas presenta ya a la infinitud misma, pero solo como *acto de explicar* viene a surgir libremente[31]; y en cuanto ella finalmente es objeto para la consciencia *como lo que ella es*, entonces la consciencia es *autoconsciencia*. El *explicar* del entendimiento hace únicamente por el momento la descripción de lo que es la {100-101} autoconsciencia. El entendimiento supera las diferencias que están presentes en la ley, ya purificadas, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad única, la fuerza. Pero este volverse-igual es también de manera inmediata un escindir porque el entendimiento solo supera las diferencias y pone con ello lo uno de la fuerza en la medida en que establece una nueva diferencia entre ley y fuerza, la cual, a su vez, no es diferencia alguna;

[31] Ver: III, [12] y también III [23]: "Se enuncia entonces una *ley* [...]".

y además que esta diferencia no es igualmente ninguna diferencia, el entendimiento mismo avanza en ello, ya que supera de nuevo esta diferencia al dejar que la fuerza esté dispuesta lo mismo que la ley. –Sin embargo, este movimiento o necesidad es todavía necesidad y movimiento del entendimiento o el movimiento *como tal no es su objeto*, sino que el entendimiento tiene en el movimiento electricidad positiva y negativa, distancia, velocidad, fuerza de atracción y mil otras cosas como objetos que constituyen el contenido de los momentos del movimiento. Por esto precisamente hay tanta autosatisfacción en el explicar porque en ello la consciencia, por decirlo así, disfruta solo de sí misma en un monólogo inmediato consigo, y mientras parece, es cierto, que se ocupa con otra cosa, en efecto se ocupa exclusivamente consigo misma.

[33] En la ley contrapuesta en cuanto un volverse al revés de la primera ley o en la diferencia interior, es cierto que la infinitud misma se vuelve *objeto* del entendimiento, pero este la pierde como tal de nuevo al volver a distribuir la diferencia en sí, el repelerse a sí mismo de lo homónimo y los desiguales que se atraen, en dos mundos o en dos elementos sustanciales; el *movimiento*, tal como se da en la experiencia, es aquí para el entendimiento un acontecer, y lo homónimo y lo desigual son *predicados* cuya esencia es un substrato que-está-siendo. Aquello mismo que para el entendimiento es objeto en envoltura sensible, es para nosotros en su figura esencial en cuanto concepto puro. Esta captación de la diferencia tal como ella *en verdad* es o el aprehender la *infinitud* como tal, es *para nosotros* o *en sí*. La exposición de su concepto le pertenece a la Ciencia; la consciencia, en cambio, tal como la tiene *de manera inmediata*, se presenta de nuevo como forma propia o como nueva figura de la consciencia, la cual no conoce su esencia en la precedente, sino que la considera como algo por completo distinto. –Al ser este concepto de la infinitud objeto para la consciencia, ella es entonces consciencia de la diferencia como de una diferencia que es también suprimida *de manera inmediata*; ella es *para sí misma*, ella es un *diferenciar lo indiferenciado* o es *autoconsciencia*. Yo *me distingo de mí mismo* y *en ello es para mí de manera inmediata que eso diferenciado no es diferente*. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero eso diferente, puesto-como-desigual, al ser diferenciado es inmediatamente para mí no diferente. Es cierto que la consciencia de algo otro, de un objeto como tal, es necesariamente ella

misma *autoconsciencia*, ser reflexionado dentro de sí, consciencia de sí {101-102} en su ser-otro. El *avance necesario* de las anteriores figuras de la consciencia, para las cuales lo verdadero era una cosa, algo otro que ellas mismas, expresa justamente no solo que la consciencia de la cosa únicamente es posible para una autoconsciencia, sino que únicamente esta última es la verdad de aquellas figuras. No obstante, esta verdad únicamente se da para nosotros, todavía no para la consciencia. Ahora bien, la autoconsciencia apenas ha devenido *para sí*, todavía no *como unidad* con la consciencia como tal.

[34] Vemos que en lo interior del fenómeno el entendimiento no experimenta en verdad nada distinto del fenómeno mismo, pero no como este es en cuanto juego de fuerzas, sino este mismo en sus momentos absolutamente-universales y en el movimiento de estos, y de hecho se experimenta únicamente *a sí mismo*. Elevada por encima de la percepción, la consciencia se presenta conectada con lo suprasensible por el término-medio del fenómeno a través del cual mira en ese trasfondo. Ambos extremos, el uno, el puro interior, el otro, lo interior que mira en ese puro interior, se han derrumbado ahora, y así como ellos han desaparecido como extremos también el término medio ha desaparecido como algo otro que ellos. Se ha corrido, por lo tanto, ese velo que cubría lo interior y se presenta el mirar de lo interior en lo interior; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo se pone como interior *diferente*, pero *para el cual* también de manera inmediata es la *indiferenciación* de ambos, es decir, la *autoconsciencia*. Se muestra entonces que detrás del así llamado velo que debe cubrir lo interior nada hay que ver, si *nosotros* mismos no vamos allá detrás, tanto para que se vea, como para que haya algo detrás que pueda ser visto. Pero resulta igualmente que sin todas esas circunstancias no se podía ir directamente allá detrás; porque este saber, que es la verdad de la *representación* del fenómeno y de su interior, es él mismo únicamente resultado de un movimiento circunstanciado mediante el cual desaparecen los modos de la consciencia, el querer-decir, el percibir y el entendimiento; y resultará igualmente que conocer aquello *que la consciencia sabe en cuanto se sabe a sí misma* necesita todavía ulteriores circunstancias, cuya exposición es lo que sigue. {102-103}

[B. AUTOCONSCIENCIA]

IV. LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

{103} [1] En los modos anteriores de la certeza lo verdadero es para la consciencia algo otro que ella misma. Sin embargo, el concepto de eso verdadero desaparece en la experiencia que se hace de él; tal como el objeto era inmediatamente *en sí*, a saber, lo que-está-siendo de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, se muestra así, más bien, no ser en verdad, sino que ese *en-sí* resulta ser un modo de ser únicamente para otro; su concepto se supera en el objeto efectivo o la primera representación inmediata se supera en la experiencia y la certeza se ha echado a perder en la verdad. No obstante, ahora ha surgido lo que en esas relaciones anteriores no se daba, a saber, una certeza que es igual a su verdad, porque la certeza se es ella misma su objeto y la consciencia se es ella misma lo verdadero. Es cierto que hay allí también un ser-otro, porque la consciencia distingue, pero es algo que para ella es a la vez un no distinto. Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto*, en cambio, al saber en cuanto unidad tranquila o como yo, vemos entonces que no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. –O de otra manera, si se llama *concepto* a aquello que es el objeto *en sí* y objeto, en cambio, a aquello que él es como *objeto* o *para un* otro, resulta claro que el ser-en-sí y el ser para otro son lo mismo porque lo *en-sí* es la consciencia; pero ella es igualmente aquello *para lo cual* otro (lo *en-sí*) es; y es para ella que lo en-sí del objeto y el ser del mismo para un otro son lo mismo; yo

es el contenido de la referencia y el referir mismo, es él mismo frente a un otro y se apodera a la vez de ese otro que para él es igualmente solo él mismo.

[1. LA AUTOCONSCIENCIA EN SÍ]

[2] Con la autoconsciencia hemos entrado entonces en el reino natal de la verdad. Se debe ver cómo comienza presentándose la figura de la autoconsciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con el precedente, con el saber de un otro, este último ciertamente ha desaparecido; pero sus momentos, a la vez, se han igualmente conservado; y la pérdida consiste en que ellos se hallan presentes aquí {103-104} tal como son en sí. El *ser* del querer-decir, la *singularidad* y la *universalidad* contrapuesta a ella de la representación, así como *el interior vacío* del entendimiento ya no son como esencias [entidades], sino como momentos de la autoconsciencia, es decir, como abstracciones o distinciones que *para* la consciencia misma son a la vez nulas o no son distintas y son esencias puramente evanescentes. Parece, por lo tanto, que solo se ha perdido el momento principal mismo, a saber, la *consistencia simple y autosuficiente* para la consciencia. Pero de hecho la autoconsciencia es la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido y es esencialmente el retorno desde el *ser-otro*. Como autoconsciencia es movimiento; pero como distingue de sí únicamente a sí misma *como* sí misma, la distinción es para ella *inmediatamente superada* en cuanto un ser-otro; la distinción no *es*, y *ella* es solo la tautología sin movimiento del: yo soy yo[1]; mientras que para ella la distinción no tenga también la figura del ser, ella no es autoconsciencia. Así, para ella el ser-otro es *como un ser* o como *momento distinto*; pero también para ella es la unidad de sí misma con eso distinto como *segundo* momento *distinto*. Con aquel primer momento la autoconsciencia es como *consciencia* y se mantiene para ella toda la expansión del mundo sensible; pero a la vez solo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconsciencia consigo misma; y así ese mundo es para ella una consistencia que, no obstante,

---

1 La fórmula, que aparecerá luego como yo = yo, remite al primer principio de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte; Hegel vuelve varias veces sobre ella.

es únicamente *fenómeno* o distinción que *en sí* no tiene ser alguno. Esa oposición de su fenómeno y su verdad tiene únicamente como su esencia a la verdad, a saber, a la unidad de la autoconsciencia consigo misma; esta unidad tiene que volvérsele esencial, lo que quiere decir que ella es *deseo* en general. La consciencia como autoconsciencia tiene ahora un doble objeto, uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción que, sin embargo, se halla marcado *para ella* con el *carácter de lo negativo* y el segundo, a saber, *ella misma* que es la *esencia* verdadera y viene a presentarse en primer lugar solo en oposición al primero. La autoconsciencia se presenta así como el movimiento en el que esa oposición es superada y deviene para ella la igualdad de sí misma consigo.

[2. La vida]

[3] Ahora bien, el objeto que para la autoconsciencia es lo negativo, *para nosotros* o *en sí* ha retornado por su parte dentro de sí como la consciencia por la suya. Mediante esta reflexión dentro de sí él ha llegado a ser *vida*. Lo que la autoconsciencia distingue de sí *como lo que-está-siendo* tiene también en él, en cuanto es puesto *como lo que-está-siendo*, no simplemente el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflexionado dentro de sí, y el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*. Esto se debe a que lo *en-sí* o el resultado *universal* de la relación del entendimiento con el interior de las cosas es {104-105} el distinguir de lo que no-hay-que-distinguir o la unidad de lo distinto. Sin embargo, esta unidad es igualmente, como hemos visto, su repelerse de sí misma y este concepto se *escinde* en la oposición de la autoconsciencia y de la vida; aquella es la unidad para *la cual* es la unidad infinita de las distinciones; esta, en cambio, *es* únicamente esa unidad misma de tal manera que ella no es a la vez *para sí misma*. Así, tan autosuficiente como es la consciencia, así mismo lo es *en sí* su objeto. Por eso la autoconsciencia que simplemente es *para sí* y marca su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo o que es ante todo *deseo*, hará, más bien, la experiencia de la autosuficiencia del objeto.

[4] La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con el cual ingresamos a esta esfera, es suficiente para caracterizarla sin que se deba desarrollar más su naturaleza a partir

de allí; su círculo se cierra en los siguientes momentos. La *esencia* es la infinitud como el *haber-sido-superadas* todas las distinciones, el puro movimiento axial, la *quietud* de sí misma como de la infinitud absolutamente-inquieta; la *autosuficiencia* misma en la que las distinciones del movimiento se han disuelto; la esencia simple del tiempo que, en esta igualdad-consigo-misma, tiene la sólida figura del espacio. No obstante, las *distinciones* se hallan en este medio universal simple igualmente como *distinciones* porque esta fluidez universal tiene su naturaleza negativa únicamente en cuanto ella es un *superar de las mismas*; pero ella no puede superar los distintos si ellos no tienen un consistir. Justamente esta fluidez, en cuanto autosuficiencia igual-a-sí-misma, es ella misma el *consistir* o la *sustancia* de los distintos, en donde ellos, por lo tanto, se hallan como miembros distintos y partes que *son-para-sí.* El *ser* ya no tiene más el significado de la *abstracción del ser*, ni la pura esencialidad de aquellas partes tiene el significado de la *abstracción* de la *universalidad*; sino que el ser de aquellas es justamente esa simple sustancia fluida del puro movimiento dentro de sí mismo. Pero la *distinción recíproca* entre esos miembros, *en cuanto* distinción, no consiste simplemente en ninguna otra *determinación* que en la determinación de los momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo.

[5] Los miembros autosuficientes son *para sí*; pero este *ser-para-sí* es, más bien, igualmente *de manera inmediata* su reflexión en la unidad, así como esta unidad es la escisión en las figuras autosuficientes. La unidad está escindida porque ella es unidad absolutamente negativa o infinita; y como *ella* es el *consistir*, así también la distinción tiene autosuficiencia solo *en ella.* Esta autosuficiencia de la figura aparece como algo *determinado, para otro*, porque ella es algo escindido; y en esa medida el *superar* la escisión acontece por otro. Sin embargo, el superar se halla igualmente en ella misma porque precisamente aquella fluidez es la sustancia de las figuras autosuficientes; ahora bien, esa sustancia es infinita; por eso la figura {105-106} en su consistir mismo es la escisión o el superar su ser-para-sí.

[6] Si distinguimos más de cerca los momentos contenidos aquí, vemos entonces que tenemos como *primer* momento la *consistencia de las* figuras *autosuficientes*; o la represión de aquello que el distinguir es en sí, a saber, no ser en sí y no tener consistir alguno. No obstante, el

segundo momento es el *sometimiento* de aquel consistir bajo la infinitud de la distinción. En el primer momento, la figura consistente es; en cuanto *siendo-para-sí* o al ser en su determinación sustancia infinita, se enfrenta a la sustancia *universal*, niega esa fluidez y continuidad con ella y se afirma como no disuelta en ese universal, sino, más bien, como manteniéndose mediante el apartarse de esa su naturaleza inorgánica y el consumirla. La vida en el medio universal fluido, un desplegarse *tranquilo* de las figuras, se convierte justamente por ello en movimiento de estas o en vida como *proceso*. La simple fluidez universal es lo *en-sí* y la distinción de las figuras, lo *otro*. Pero esa fluidez se convierte ella misma, por esa distinción, en *lo otro* porque ella es ahora *para la distinción* que es en y para sí misma y es, por consiguiente, el movimiento infinito por el cual es consumido aquel medio tranquilo, la vida como *lo viviente*. –Ahora bien, este *trastrocamiento* es por eso de nuevo el *trastrocamiento en sí mismo*[2]; lo que es consumido es la esencia; la individualidad que se mantiene a expensas de lo universal y que se otorga el sentimiento de la unidad consigo misma, supera justamente con ello *su oposición a lo otro por el cual ella es para sí*; la unidad consigo misma que ella se da es justamente la *fluidez* de las distinciones o la *disolución universal*. Sin embargo, inversamente, superar el consistir individual es igualmente la generación de este. El motivo es que como la *esencia* de la figura individual es la vida universal y lo que-está-siendo para sí es en sí sustancia simple, al poner la esencia lo *otro* dentro de sí, supera esta su *simplicidad* o su esencia, es decir, la escinde, y este escindir de la fluidez que carece de distinciones es precisamente el poner la individualidad. Así pues, la sustancia simple de la vida es la escisión de sí misma en figuras y a la vez la disolución de estas distinciones consistentes; y la disolución de la escisión es igualmente escindir o un articular[3]. Con esto, se entremezclan los dos lados del movimiento total que han sido distinguidos, a saber, la configuración desplegada tranquilamente en el medio de la autosuficiencia y el proceso de la vida; este último es justamente tanto

---

2 *Die Verkehrheit an sich selbst*: no se dispone en español de un abstracto como este; cabría traducir: "la esencia misma de lo que significa trastrocar".

3 *Gliedern*: 'articular'; el término conlleva la idea de distinguir varios 'elementos' o 'miembros' (*Glied*) y conectarlos.

configuración como el superar la figura; y el primero, la configuración, es igualmente [106-107] también un superar, así como un articular. El elemento fluido es él mismo únicamente la *abstracción* de la esencia o es solo *efectivo* como figura; y el que se articule es a su vez un escindir de lo articulado o un disolverlo. Todo este ciclo constituye la vida; no es aquello que se enunció en primer lugar, la inmediata continuidad y solidez de su esencia, ni la figura consistente o lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de estos, ni tampoco la simple agrupación de esos momentos, sino el todo que se desarrolla, que disuelve su desarrollo y que en ese movimiento simplemente se mantiene.

[3. El yo y el deseo]

[7] Al haber partido de la primera unidad inmediata y, a través de los momentos de la configuración y del proceso, haber retornado así a la unidad de estos dos momentos y, con ello, de nuevo a la primera sustancia simple, esta *unidad reflexionada* viene entonces a ser otra que la primera. Frente a aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*, esta segunda es la *universal* que tiene dentro de ella todos esos momentos en cuanto superados. Ella es el *género simple* que, en el movimiento de la vida misma, no *existe para sí como* eso simple; sino que en ese *resultado* la vida remite a algo otro de lo que ella es, a saber, a la consciencia para la que ella es como esa unidad o como género.

[8] Ahora bien, esta otra vida para la que el *género* es como tal y que es para sí misma género, la autoconsciencia, es primeramente solo como esa esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*; en su experiencia, que se debe considerar ahora, este objeto abstracto se le enriquecerá y alcanzará el desarrollo que hemos visto en la vida.

[9] El simple yo es ese género o es lo universal simple para el que las distinciones no son tales, solo en cuanto es *esencia negativa* de los momentos configurados autosuficientes; y con ello la autoconsciencia solo está cierta de sí misma mediante la superación de eso otro que se le presenta como vida autosuficiente; ella es *deseo*. Al tener certeza de la nulidad de eso otro, ella pone *para sí* esa misma nulidad como su verdad, aniquila el objeto autosuficiente y se da con ello la certeza de sí

misma como *verdadera* certeza, como aquella que ha llegado a ser para ella misma de *manera objetiva*.

[10] No obstante, en esta satisfacción ella hace la experiencia de la autosuficiencia de su objeto. El deseo y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción están condicionados por el objeto porque ella es mediante la superación de eso otro; para que ese superar se dé, lo otro tiene que ser. Por lo tanto, la autoconsciencia no logra superarlo mediante su referencia negativa; por ello lo engendra, más bien, de nuevo, así como también al deseo. La esencia del deseo es de hecho, más bien, algo otro que la autoconsciencia; y es mediante esta experiencia como {107-108} esta verdad ha llegado a ser para la misma autoconsciencia. Pero a la vez ella es absolutamente para sí y lo es únicamente mediante la superación del objeto, y esto tiene que convertirse en su satisfacción porque ella es la verdad. Por lo tanto, en virtud de la autosuficiencia del objeto, ella solo puede llegar a la satisfacción en cuanto este mismo lleve a cabo en él su negación, y debe llevar a cabo en sí esta negación de sí mismo porque él es *en sí* lo negativo y tiene que ser para lo otro lo que él es. Como él es la negación en sí y es en ello al mismo tiempo autosuficiente, él es consciencia. En la vida, que es el objeto del deseo, la *negación* es, bien *en algo otro*, a saber, en el deseo, bien como *determinación* frente a otra figura autosuficiente, o bien como su *naturaleza universal inorgánica*. Sin embargo, esta naturaleza universal autosuficiente en la que se halla la negación como absoluta es el género como tal o como *autoconsciencia*. *La autoconsciencia alcanza su satisfacción únicamente en otra autoconsciencia*.

[11] Es en estos tres momentos donde viene a completarse el concepto de autoconsciencia; 1) su primer objeto inmediato es puro yo indistinto. 2) No obstante, esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, ella solo es como superación del objeto autosuficiente o ella es deseo. Es cierto que la satisfacción del deseo es la reflexión de la autoconsciencia dentro de sí misma o la certeza que ha devenido verdad. 3) Pero la verdad de la certeza es, más bien, la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconsciencia. Hay un objeto para la consciencia que en sí mismo pone como nulo su ser-otro o la distinción y con ello es autosuficiente. Es verdad que la figura distinta solo *viviente* supera también ella misma en el proceso de la vida su autosuficiencia, pero con su distinción ella deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconsciencia

es igualmente autosuficiente en esa negatividad de sí mismo; y con ello es para sí mismo género, fluidez universal en la peculiaridad de su aislamiento; él es autoconsciencia viviente.

[12] Es una *autoconsciencia para una autoconsciencia.* Solo así ella es de hecho porque solo con ello llega a ser para ella la unidad de sí misma en su ser-otro; *yo*, que es el objeto de su concepto, no es de hecho *objeto*; el objeto del deseo, en cambio, solo es *autosuficiente*, ya que es la sustancia universal indestructible, la esencia fluida igual a sí misma. Como una autoconsciencia es el objeto, este igualmente es yo, así como objeto. –Con ello se hace ya presente para nosotros el concepto *de espíritu.* Lo que vendrá para la consciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esa sustancia absoluta que, en la libertad y autosuficiencia plena de su oposición, a saber, de diversas autoconsciencias que son para sí, es la unidad de estas; *yo* que es *nosotros* y *nosotros* que es *yo.* En la autoconsciencia en cuanto {108-109} concepto del espíritu es donde viene a tener la consciencia su punto de inflexión, en el que, a partir de la apariencia coloreada del aquende sensible y de la vacía noche del allende suprasensible, ingresa en el día espiritual del presente.

[3.1. Autosuficiencia y no-autosuficiencia de la autoconsciencia; señorío y servidumbre]

[13] La autoconsciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque ella es en y para sí para otra; es decir, solo es en cuanto reconocida. El concepto de esta su unidad en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconsciencia, es un entrelazamiento multilateral y multívoco, de tal manera que los momentos de esta tienen que ser, en parte, mantenidos-uno-por-fuera-del-otro con precisión y, en parte, también a la vez como no distintos en esa distinción o ser tomados y conocidos siempre en su significado contrapuesto. La duplicidad-de-sentido de lo distinto se halla en la esencia de la autoconsciencia, la de ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinación en la que ha sido puesta. El análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos expone el movimiento del *reconocer.*

[3.1.1. La autoconsciencia duplicada]

[14] Para la autoconsciencia hay otra autoconsciencia; ella ha ido *fuera de sí.* Esto tiene un doble significado; *en primer lugar*, ella se ha perdido a sí misma porque se encuentra como una esencia [entidad] *otra*; *en segundo lugar*, con ello ha superado lo otro porque tampoco ve lo otro como esencia, sino a sí *misma* en lo otro.

[15] Ella tiene que superar este su *ser-otro*; esto es el superar del primer doble sentido, y, por eso mismo, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, ella tiene que tratar de superar la *otra* esencia [entidad] autosuficiente para con ello llegar a estar cierta *de sí* como de la esencia; *en segundo lugar*, con ello está tratando de superarse *a sí misma* porque eso otro es ella misma.

[16] Este superar de doble sentido de su ser-otra en doble sentido es igualmente un retorno *dentro de sí misma* en doble sentido; porque, *en primer lugar*, mediante el superar ella se recobra de nuevo a sí misma; pero, *en segundo lugar*, restituye la otra autoconsciencia a sí misma, igualmente, porque ella se encontraba en la otra, supera este *su* ser en la otra, con lo cual la deja de nuevo libre. {109-110}

[17] Ahora bien, este movimiento de la autoconsciencia, en la referencia a otra autoconsciencia, ha sido representado de esta manera como el *hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo el doble significado de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra* porque la otra es igualmente autosuficiente, cerrada dentro de sí, y no hay nada en ella que no sea por ella misma. La primera no tiene el objeto ante sí tal como este es únicamente para el deseo, sino que tiene uno que es para sí, autosuficiente, sobre el cual, por lo tanto, ella por sí nada logra si él en sí mismo no hace lo que ella hace en él. De modo que, el movimiento es simplemente el doble movimiento de ambas autoconsciencias. Cada una ve *a la otra* hacer lo mismo que *ella* hace; cada una hace ella misma lo que le exige a la otra; y, por lo tanto, también hace lo que hace únicamente en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería inútil porque lo que debe ocurrir solo puede llevarse a cabo por ambas.

[18] El hacer no es entonces de doble sentido únicamente en la medida en que es un hacer tanto *contra sí* como *contra la otra*, sino también

en la medida en que es, inseparablemente, tanto *el hacer de la una* como *de la otra*.

[19] En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero en la consciencia[4]. Lo que en aquel era para nosotros, es aquí para los extremos mismos. El término medio es la autoconsciencia que se descompone en los extremos y cada extremo es ese intercambio de su determinación y un paso absoluto a lo contrapuesto. Sin embargo, como la consciencia va ciertamente *fuera de sí*, se mantiene, no obstante, a la vez dentro de sí en su ser-fuera-de-sí, es *para sí* y su ser fuera-de-sí es *para ella*. Es para ella que ella *es* y *no es* inmediatamente otra consciencia; e igualmente que esa otra solo es para sí en cuanto se supera como ser para sí, y únicamente es para sí en el ser-para-sí de la otra. Cada una es para la otra el término-medio[5] por el cual cada una se mediatiza y se-une-consigo-misma, y cada una se es y es para la otra esencia [entidad] inmediata que es para sí, la cual, a la vez, únicamente es así para sí mediante esa mediación. Ellas se *reconocen* en cuanto se *reconocen recíprocamente*.

[20] Este concepto puro del reconocer, de la duplicación de la autoconsciencia en su unidad, debe considerarse ahora tal como aparece su proceso para la autoconsciencia. Él presentará primero el lado de la *desigualdad* de ambas o el salir del término-medio a los extremos que como tales son contrapuestos, y la una es solo reconocida, la otra solo reconocedora[6].

[3.1.2. La lucha de las autoconsciencias contrapuestas]

[21] La autoconsciencia es en primer término simple ser-para-sí, igual-a-sí-misma mediante el excluir *de sí* todo *otro*; su esencia y concepto absoluto es para ella *yo*; y ella es *singular* en esa *inmediatez* o en ese *ser* de su {110-111} ser-para-sí. Lo que para ella es otro, lo es como objeto

---

4 Ver: III, [8].

5 *Mitte*: 'término-medio'. Se refiere al término medio de un silogismo que media entre los extremos.

6 Ver: IV, [24]: "La disolución de esa unidad simple [...]".

inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. No obstante, lo otro es también una autoconsciencia; un individuo se presenta frente a otro individuo. Al presentarse así *de manera inmediata*, ellos son uno para otro a la manera de objetos comunes; figuras *autosuficientes*, consciencias sumergidas en el *ser de la vida* —porque como vida se ha determinado aquí el objeto que es— que aún no han llevado a cabo *la una para la otra* el movimiento de la absoluta abstracción, de aniquilar todo *ser* inmediato y ser únicamente el ser puramente negativo de la consciencia igual-a-sí-misma o que aún no se han presentado mutuamente como puro ser-para-sí, es decir, como *autoconsciencias*. Es verdad que cada una está segura de sí misma, pero no de la otra y por eso su propia certeza de sí no tiene todavía verdad alguna; porque su verdad sería únicamente que su propio ser-para-sí se le hubiera presentado a ella como objeto autosuficiente o, lo que es lo mismo, que el objeto se hubiera presentado como esa pura certeza de sí misma. Pero esto, según el concepto del reconocer, no es posible, a no ser que, así como el otro lleva a cabo para él esa pura abstracción del ser-para-sí, así también lo haga para el otro, cada uno en sí mismo mediante su propio hacer y de nuevo mediante el hacer del otro.

[22] Ahora bien, la *presentación* de sí como de la pura abstracción de la autoconsciencia consiste en mostrarse como pura negación de su manera objetiva o en mostrar que no está ligada a ningún *estar-ahí* determinado, absolutamente no a la singularidad universal del estar-ahí, ni a la vida. Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por sí mismo. En la medida en que es hacer del *otro*, cada uno se dirige entonces a la muerte del otro. Sin embargo, con ello se da también lo segundo, *el hacer por sí mismo* porque aquel incluye dentro de sí el comprometer su propia vida. De modo que, la relación entre ambas autoconsciencias está determinada de tal manera que ellas se *acreditan* a sí mismas y una a la otra mediante la lucha a vida y muerte. –Tienen que entablar esa lucha, porque tanto en la otra como en ella misma tienen que elevar a verdad la certeza de sí mismas *de ser para sí*. Además únicamente mediante el comprometer la vida se acredita la libertad, se acredita que para la autoconsciencia la esencia no es el *ser*, no es la manera *inmediata* como ella se presenta, no es el estar sumergida en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella momento evanescente, que ella es únicamente puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha puesto en

riesgo su vida puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero él no ha alcanzado la verdad de ese ser-reconocido como una autoconsciencia autosuficiente. Igualmente, cada uno tiene que tender a la muerte del otro, así como pone en juego su propia vida porque lo otro no vale para él más que él mismo; su esencia se le presenta como un otro, se halla fuera de sí; tiene que superar su ser-fuera-de-sí; lo otro es una consciencia entrabada de diversas maneras {111-112} y que-está-siendo; ella tiene que contemplar su ser-otro como puro ser-para-sí o como absoluta negación.

[23] Ahora bien, esta autentificación mediante la muerte supera tanto la verdad que de allí debería brotar como también, con ello, la certeza de sí mismo en general porque, así como la vida es la posición *natural* de la consciencia, la autosuficiencia sin la negatividad absoluta, también la muerte es la negación *natural* de la misma, la negación sin la autosuficiencia, negación que permanece entonces sin el significado requerido del reconocer. Es cierto que por la muerte llega a darse la certeza de que ambas autoconsciencias han puesto en riesgo su vida, que la han despreciado en ellas mismas y en la otra; pero no para quienes sostuvieron esa lucha. Ellas superan su consciencia puesta en esa esencialidad ajena que es el estar-ahí natural o se superan y vienen a ser superadas en cuanto *extremos* que quieren ser para sí. No obstante, con ello desaparece del juego del intercambio el momento esencial del descomponerse en extremos con determinaciones contrapuestas; y el término-medio se derrumba en una unidad muerta que se descompone en extremos muertos que meramente son, que no son contrapuestos; y los dos no se dan ni se reciben mutuamente uno al otro mediante la consciencia, sino que se dejan libres uno al otro solo de manera indiferente, como cosas. Su acto es la negación abstracta, no la negación de la consciencia que *supera* de tal manera que *conserva* y *mantiene* lo superado, y con ello sobrevive a su ser-superado.

[24] En esta experiencia le resulta a la autoconsciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconsciencia. En la autoconsciencia inmediata el simple yo es el objeto absoluto, el cual, sin embargo, es para nosotros o en sí la mediación absoluta y tiene la autosuficiencia consistente como el momento esencial. La disolución de esa unidad simple es el resultado de la primera experiencia; por su medio es puesta una autoconsciencia pura y una consciencia que no es puramente para

sí, sino para algo otro, es decir, que es como consciencia *que-está-siendo* o como consciencia en la figura de la *coseidad.* Ambos momentos son esenciales —puesto que son en primer lugar desiguales y contrapuestos, y su reflexión en la unidad no se ha dado todavía, entonces, ellos son como dos figuras de la consciencia contrapuestas; una, la autosuficiente para la cual la esencia es el ser-para-sí, y la otra, la no-autosuficiente para la cual la esencia es la vida o el ser para algo otro; aquella es el *señor* y esta es el *siervo.*

[3.1.3. Señor y siervo]

[3.1.3.1. El señorío]

[25] El señor es la consciencia que es *para sí*, pero ya no únicamente el concepto de esta, sino consciencia que-está-siendo para sí, que es mediada consigo mediante *otra* consciencia, a saber, mediante una a cuya esencia pertenece el que esté sintetizada con el *ser* autosuficiente o la coseidad {112-113} en general. El señor se refiere a ambos momentos, a una *cosa* como tal, al objeto del deseo, y a la consciencia para la cual la coseidad es lo esencial; y en cuanto él: 1) como concepto de la autoconsciencia es referencia inmediata del *ser-para-sí*, pero 2) en adelante igualmente como mediación o como un ser-para-sí que únicamente mediante otro es para sí, entonces él se refiere: 1) de manera inmediata a ambos y 2) de manera mediata a cada uno mediante el otro. El señor se refiere *al siervo mediatamente por el ser autosuficiente* porque justamente a este se halla sujeto el siervo; es su cadena de la cual él no pudo abstraer en la lucha y por ello se mostró como no-autosuficiente, como teniendo su autosuficiencia en la coseidad. El señor, en cambio, es el poder sobre este ser porque él mostró en la lucha que ese ser vale para él solo como algo negativo; al ser él el poder sobre ello, y este ser, a su vez, el poder sobre el otro, entonces él tiene en este silogismo[7] a ese otro bajo sí. Igualmente, el señor se refiere *mediatamente a la cosa por el siervo*; el siervo, como autoconsciencia simplemente, se refiere a la cosa también negativamente

---

[7] *Schluss*: 'cierre', 'conclusión', 'silogismo'.

y la supera; pero ella a la vez es autosuficiente para él y por ello él no puede acabar con ella hasta la aniquilación o únicamente la elabora. Al señor, en cambio, *le corresponde* por esa mediación la referencia *inmediata* como la pura negación de la cosa o el *disfrute*; lo que no lograba el deseo, lo logra él al acabar con ella y satisfacerse con el disfrute. El deseo no lo lograba por la autosuficiencia de la cosa; pero el señor, que ha interpuesto al siervo entre la cosa y él, se une por ese medio únicamente con la no-autosuficiencia de la cosa y la goza puramente; el lado de la autosuficiencia, en cambio, se lo deja al siervo que lo elabora.

[26] En estos dos momentos deviene para el señor su ser-reconocido mediante otra consciencia; porque esta se pone en ellos como lo inesencial, una vez en el trabajar la cosa y la otra vez en la dependencia de un estar-ahí determinado; pero en ninguna de las dos puede llegar a adueñarse del ser y lograr la negación absoluta. Se da en ello entonces ese momento del reconocer según el cual la otra consciencia se supera como ser-para-sí y con ello hace ella misma lo que la otra hace contra ella. Igualmente, el otro momento según el cual ese hacer de la segunda es el hacer propio de la primera; porque lo que hace el siervo es propiamente hacer del señor; para este la esencia es únicamente el ser-para-sí; él es el puro poder negativo para el que la cosa es nada y, por lo tanto, el puro hacer esencial en esta relación; mientras que el siervo es un hacer no-puro sino inesencial. Pero para el reconocer propiamente tal hace falta el momento según el cual lo que señor hace contra el otro, lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí, también lo haga contra el otro. De este modo, se ha dado un reconocer unilateral y desigual. {113-114}

[27] La consciencia inesencial es así para el señor el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Sin embargo, resulta claro que este objeto no se corresponde con su concepto, sino que aquello en lo que el señor se ha completado se le ha vuelto, más bien, algo totalmente distinto a una consciencia autosuficiente. Para él no es una consciencia así, sino, más bien, una no-autosuficiente; por lo tanto, no está cierto *del ser-para-sí* como de la verdad, sino que su verdad es, más bien, la consciencia inesencial y el hacer inesencial de esta.

[28] Según esto, la *verdad* de la consciencia autosuficiente es la *consciencia servil*. Es cierto que esta aparece en primer término *fuera* de

sí y no como la verdad de la autoconsciencia. No obstante, tal como lo ha mostrado el señorío, que su esencia es lo inverso de aquello que él quiere ser, también la servidumbre, al completarse, se volverá, más bien, lo contrario de lo que ella es inmediatamente; ella, como consciencia *reprimida* dentro de sí, tendrá que entrar dentro de sí y convertirse en la verdadera autosuficiencia.

[3.1.3.2. El temor]

[29] Hemos visto únicamente lo que es la servidumbre en la relación con el señorío. Pero ella es autoconsciencia y se debe considerar ahora lo que ella es en y para sí misma. En primer lugar, para la servidumbre el señor es la esencia; por lo tanto, la *consciencia autosuficiente que-está-siendo para sí* es para la servidumbre *la verdad*, la que, no obstante, para ella no se halla todavía *en ella*. Solo que ella tiene esta verdad de la pura negatividad y del *ser-para-sí de hecho en ella misma* porque ha *experimentado* esa esencia en ella. Esta consciencia, en efecto, ha sentido angustia no por esto o por aquello, ni en este o en aquel momento, sino por la totalidad de su esencia, ya que ha sentido el temor a la muerte, al señor absoluto. En ello se ha disuelto interiormente, se ha estremecido totalmente dentro de sí misma y todo lo fijo se ha movido en ella. Ahora bien, este movimiento universal puro, el absoluto fluidificarse de todo lo consistente, es la esencia simple de la autoconsciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser-para-sí* que se halla así en esta consciencia. Este momento del puro ser-para-sí es también *para ella* porque en el señor ese momento es para ella su *objeto*. Además, ella no es únicamente esta disolución universal *como tal*, sino que en el servir ella lo lleva a cabo *efectivamente*; supera así en todos los momentos *singulares* su dependencia con respecto al estar-ahí natural y lo elimina mediante el trabajo.

[3.1.3.3. El formar]

[30] Ahora bien, el sentimiento del poder absoluto en general y, singularmente, del servicio es únicamente la disolución *en sí* y, aunque

es verdad que el temor del señor es el comienzo de la sabiduría[8], la consciencia es en ello *para ella misma*, no es el *ser-para-sí*. Sin embargo, mediante el trabajo ella llega a sí misma. Es verdad que, en el momento que corresponde al deseo en la consciencia del señor, pareció que a la consciencia servil le tocaba el lado de la referencia inesencial a la cosa, ya que la cosa conserva allí su autosuficiencia. El deseo se reservaba {114-115} el puro negar el objeto y con ello el autosentimiento sin mezcla. No obstante, esta satisfacción es ella misma solo un desaparecer porque le falta el lado *objetivo* o el *consistir*. El trabajo, por el contrario, es un deseo *refrenado*, desaparecer *retenido* o él *formar*. La referencia negativa al objeto se vuelve *forma* de este y algo *permanente* porque justamente el objeto tiene autosuficiencia para la que trabaja. Este término-medio *negativo* o el *hacer* formativo es a la vez *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la consciencia, la cual, en el trabajo, sale de sí al elemento del permanecer; la consciencia trabajadora llega entonces por ese medio a la contemplación del ser autosuficiente *como de sí misma*.

[31] Pero el dar-forma no tiene únicamente este significado positivo de que la consciencia servil, como puro *ser-para-sí*, se vuelva lo *que-está-siendo*; sino también el negativo en contra de su primer momento, del temor. Esto se debe a que en el formar de la cosa la propia negatividad, es decir, su ser-para-sí solo se le vuelve objeto porque supera la *forma* contrapuesta que-está-siendo. Sin embargo, eso *negativo* objetivo es precisamente la esencia ajena ante la cual se había estremecido. No obstante, ahora ella destruye eso negativo extraño, *se* pone como tal en el elemento del permanecer; y por ello se vuelve *para sí misma* un *estar-siendo para sí*. En el señor, el ser-para-sí es para ella *un otro* o solo *para ella*; en el temor, el ser-para-sí es *en ella misma*; en el formar, el ser-para-sí se vuelve para ella como *su propio* ser-para-sí y llega a la consciencia de que ella misma es en y para sí. Por ser *puesta-afuera* la forma no se le vuelve algo otro que ella porque justamente ella es su puro ser-para-sí que con ello se le vuelve verdad. Entonces, mediante este reencontrarse consigo por sí misma, ella se vuelve *sentido propio* justamente en el trabajo, donde ella parecía ser únicamente *sentido extraño*. –Para esta reflexión son necesarios

---

8 Expresión bíblica: *Proverbios* 1, 7; 9 y 10; *Salmo* 111 (110), 10; *Eclesiástico* 1 y 14.

ambos momentos, el del temor y el del servicio como tales, así como el del formar y ambos a la vez de una manera universal. Sin la disciplina del servicio y de la obediencia, el temor se queda en lo formal y no se extiende sobre la consciente realidad-efectiva de la existencia (*Dasein*). Sin el formar, el temor permanece interno y mudo y la consciencia no llega a ser para ella misma. Si la consciencia forma sin el primer temor absoluto, entonces ella es únicamente un vano sentido propio[9] porque su forma o negatividad no es la negatividad *en sí*; y por ello su formar no puede otorgarle la consciencia de sí como de la esencia. Si no ha soportado el temor absoluto, sino solo cierta angustia, entonces la esencia negativa le ha permanecido como algo exterior, su sustancia no ha sido totalmente contagiada por esa esencia. Mientras no haya tambaleado todo aquello que llena su consciencia natural, ella pertenece *en sí* todavía a un ser determinado; el sentido propio es *empecinamiento*, una libertad que se queda {115-116} todavía al interior de la servidumbre. Así como la forma pura no puede volvérsele esencia, así tampoco esa forma, considerada como expansión sobre lo singular, es una forma universal, un concepto absoluto, sino una habilidad que solo tiene poder sobre algunas cosas, no sobre el poder universal y sobre toda la esencia objetiva.

[3.2. Libertad de la autoconsciencia; estoicismo, escepticismo y la consciencia desventurada]

[32] Para la autoconsciencia autosuficiente, por una parte, únicamente la pura abstracción *del yo* es su esencia y, por otra, como ella se configura y se da distinciones, este distinguir no se vuelve para ella esencia objetiva que-está-siendo-*en-sí*; ni esa autoconsciencia se convierte un yo que en su simplicidad se distinga verdaderamente o que permanezca-igual para sí en esa distinción absoluta. Por el contrario, la consciencia reprimida dentro de sí se vuelve para sí objeto en el formar como forma de las cosas configuradas y contempla en el señor el ser-para-sí a la vez como consciencia. Ahora bien, para la consciencia servil como tal esos

---

[9] Hegel juega con el término *Eigensinn*, 'empecinamiento', y *eigener Sinn*, 'sentido propio'; a continuación, dice que "der eigene Sinn ist Eigensinn" ("el sentido propio es empecinamiento").

dos momentos caen uno por fuera del otro —el momento de *ella misma* como objeto autosuficiente y el momento de ese objeto como el objeto de una consciencia y, por consiguiente, como el objeto de su propia esencia. Pero como *para nosotros* o *en sí* la forma y el *ser-para-sí* son lo mismo y en el concepto de la consciencia autosuficiente el ser-*en-sí* es la consciencia, entonces el lado del ser-*en-sí* o de la *coseidad* que recibió la forma en el trabajo no es ninguna otra sustancia que la consciencia, y esta se nos ha convertido en una nueva figura de la autoconsciencia; una consciencia que se es la esencia como infinitud o como el puro movimiento de la consciencia; que *piensa* o es autoconsciencia libre. Esto es así pues se llama *pensar* no a serse objeto como *yo abstracto*, sino como yo que tiene a la vez el significado del ser-*en-sí* o al comportarse con la esencia objetiva de tal manera que esta tenga el significado del *ser-para-sí* de la consciencia para la cual es. –Al *pensar* se le mueve el objeto, no en representaciones o figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un ser-en-sí distinto que inmediatamente para la {116-117} consciencia no es distinto de ella. Lo *representado*, lo *configurado*, lo *que-está-siendo* como tal tiene la forma de ser algo otro que la consciencia; pero un concepto es a la vez algo *que-está-siendo* —y esta distinción en cuanto está en la consciencia misma es su contenido determinado—, pero al ser este contenido a la vez conceptualizado, la consciencia se mantiene *inmediatamente* consciente de su unidad con lo que-está-siendo determinado y distinto; no como en la representación, donde la consciencia tiene que recordar primero expresamente que eso es *su* representación; sino que el concepto es para mí inmediatamente *mi* concepto. En el pensar yo *soy libre* porque no estoy en algo otro, sino que permanezco simplemente junto a mí mismo, y el objeto que es para mí lo que tiene esencia es en unidad indivisa mi ser-para-mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. –Ahora bien, en esta determinación de esta figura de la autoconsciencia es esencial mantener con firmeza que esa figura es consciencia *pensante como tal* o que su objeto es unidad *inmediata* del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*. La consciencia homónima consigo que se repele a sí de sí misma se vuelve para ella *elemento que es-en-sí*; pero ella solo viene a ser este elemento únicamente como esencia universal en general, no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su ser múltiple.

[33] Como es sabido, esta libertad de la autoconsciencia, cuando se hizo presente como su fenómeno consciente en la historia del espíritu, fue llamada *estoicismo*. Su principio es que la consciencia es esencia [entidad] pensante y que algo solo tiene esencialidad para ella o es para ella verdadero o bueno, en cuanto la consciencia se comporta en ello como esencia pensante.

[34] La expansión, singularización y entreveramiento múltiple de la vida que se distingue dentro de sí es el objeto contra el cual el deseo y el trabajo son activos. Este obrar múltiple se ha condensado ahora en la distinción simple que se da en el puro movimiento del pensar. Ya no tiene esencialidad la distinción que se es como *cosa determinada* o como *consciencia de un estar-ahí natural determinado*, como un sentimiento o como *deseo* y *finalidad para este deseo*, ya sea que la distinción haya sido puesta por la *propia consciencia* o por una *ajena*, sino únicamente la distinción que es una distinción *pensada* o inmediatamente no distinta de mí. Con ello, esta consciencia es negativa contra la relación del señorío y la servidumbre; su obrar es no tener en el señorío su verdad en el siervo, ni como siervo tener su verdad en la voluntad del señor y en servirle, sino ser libre tanto en el trono como en las cadenas, en toda dependencia de su estar-ahí singular, y conservarse la impasibilidad que constantemente, desde el movimiento del estar-ahí, tanto desde el obrar como desde el padecer, se *retira a la simple esencialidad del pensamiento*. La obstinación {117-118} es la libertad que se aferra a una singularidad y se mantiene *al interior* de la servidumbre, mientras que el estoicismo es la libertad que inmediatamente, a partir de ella misma, retorna siempre a la *pura universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu-del-mundo únicamente pudo surgir en el tiempo de un temor y servidumbre universal, pero también de una formación[10] universal que había elevado el formar hasta el pensar.

[35] Aunque es verdad que para esta autoconsciencia lo que tiene esencia no es algo otro que ella, ni la pura abstracción del yo, sino yo que

---

[10] El término *Bildung* puede entenderse también como 'cultura' o 'educación'. Ver: Prólogo, nota 10.

tiene al ser-otro en él pero como distinción pensada, de tal manera que en su ser-otro ha retornado inmediatamente dentro de sí; sin embargo, esta su esencia es a la vez solo una esencia *abstracta*. La libertad de la autoconsciencia es *indiferente* frente al estar-ahí natural, por lo tanto, *lo ha dejado igualmente libre* y la reflexión es una reflexión *duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene únicamente al *puro pensamiento* como su verdad, careciendo así de la plenitud de la vida; y es, por lo tanto, también únicamente el concepto de la libertad, no la libertad viviente misma porque para ella lo que tiene esencia viene a ser solo el *pensar* simplemente, la forma como tal que, habiéndose apartado de la autosuficiencia de las cosas, ha retornado dentro de sí. Sin embargo, como la individualidad en cuanto operante tendría que presentarse de manera viviente o como pensante tendría que captar el mundo viviente como un sistema del pensamiento, entonces en *el pensamiento mismo* tendría que haber para aquel despliegue de la individualidad operante un *contenido* de lo que es bueno, y para este despliegue de la individualidad pensante un *contenido* de lo que es verdadero; de modo que en aquello *que es para la consciencia* no hubiera *absolutamente* ningún otro ingrediente diferente del concepto que es la esencia. Solo que así como el concepto se aparta aquí como *abstracción* de la multiplicidad de las cosas, él no tiene *en él mismo contenido alguno*, sino *uno dado*. Es cierto que la consciencia destruye el contenido como un *ser* extraño en cuanto lo piensa; pero el concepto es concepto *determinado* y esa, su determinación, es lo extraño que tiene en él. Por eso el estoicismo se mostró perplejo cuando se le preguntó, según la expresión de entonces, por el *criterio* de la verdad en general, es decir, propiamente por un *contenido* del *pensamiento mismo*. Al preguntársele *qué* es bueno y verdadero, daba de nuevo como respuesta el pensar mismo *sin contenido*; lo verdadero y bueno debe consistir en la racionalidad. No obstante, esta igualdad-consigo-mismo del pensar es de nuevo únicamente la pura forma en la que nada se determina; las palabras universales de lo verdadero y lo bueno, de sabiduría y virtud, con las cuales tenía que quedarse, son ciertamente en general edificantes, pero como ellas de hecho no pueden llegar a ninguna expansión del contenido, muy pronto comienzan a producir aburrimiento[11].

---

11 Referencia a la doctrina estoica según la cual el criterio de verdad era la percepción

[36] Esta consciencia pensante, tal como ella se ha determinado como libertad abstracta, es, por lo tanto, únicamente la negación inacabada del ser-otro; *habiéndose retirado* únicamente dentro de sí desde el estar-ahí, ella no se ha desplegado plenamente en ella como absoluta negación {118-119} de este. Es cierto que el contenido vale para ella solo como pensamiento, pero con ello también como *determinado* y a la vez como determinación en cuanto tal.

[3.2.2. Escepticismo]

[37] El *escepticismo* es la realización de aquello de lo que el estoicismo es solo el concepto —y la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento; esta es *en sí* lo negativo y tiene que mostrarse así. Con la reflexión de la autoconsciencia en el pensamiento simple de sí misma, el estar-ahí autosuficiente o la determinación que permanece le ha caído de hecho fuera, frente a ella, desde la infinitud; ahora, en el escepticismo, deviene *para la consciencia* la completa inesencialidad y no-autosuficiencia de eso otro; el pensamiento llega a ser el pensar que aniquila por completo el ser del mundo *determinado-de-manera-múltiple*, y la negatividad de la autoconsciencia libre, en esa configuración múltiple de la vida, llega a ser negatividad real. –Es claro que, así como el estoicismo corresponde al *concepto de la consciencia autosuficiente* que apareció como relación del señorío y la servidumbre, también el escepticismo corresponde a la *realización* de esa misma consciencia, de su orientación negativa con respecto al ser-otro, es decir, del deseo y del trabajo. Ahora bien, si el deseo y el trabajo no pudieron llevar a cabo la negación para la autoconsciencia, esta orientación polémica en contra de la múltiple autosuficiencia de las cosas, por el contrario, tendrá éxito porque ella se vuelve contra ellas como plena autoconsciencia libre previamente dentro de sí; más precisamente, ya que ella tiene en ella misma *el pensar* o la infinitud y con ello las determinaciones autosuficientes según sus distinciones son para ella únicamente como magnitudes evanescentes. Las distinciones

---

comprensible (*kataleptike phantasia*) (Sexto Empírico); doctrina que fue rechazada por los académicos.

que en el puro pensar de sí misma son únicamente la abstracción de las distinciones, vienen a ser aquí *todas* las distinciones y todo ser distinto viene a ser una distinción de la autoconsciencia.

[38] Con ello, se ha determinado el *hacer* del *escepticismo* en general y la *manera* de este. Él muestra el *movimiento dialéctico* en el que consisten la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; así como muestra lo inesencial de aquello que vale como *determinado* en la relación del señorear y del servir y para el pensar abstracto mismo. Aquella relación entraña a la vez dentro de sí una *determinada manera* en la que se hallan presentes también leyes éticas como mandatos del señorío; en cambio, las determinaciones del pensamiento abstracto son conceptos de la Ciencia en los que se expande el pensar sin-contenido, y le endilga el concepto de una manera de hecho solo externa al ser que para el pensamiento abstracto es autosuficiente y que constituye su contenido, y tiene como válidos únicamente conceptos *determinados*, aunque ellos sean también puras abstracciones.

[39] Lo *dialéctico* como movimiento negativo tal como *es* de manera inmediata, le aparece a la consciencia en primer lugar como algo a lo que ella está entregada y que no es por medio de ella misma. Como *escepticismo*, por el contrario, ese movimiento es momento de la autoconsciencia, {119-120} a la que no le *sucede* sin saber cómo que se le desaparezcan lo verdadero y real suyos, sino que ella misma, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca eso otro que se da por real; hace que desaparezca no solamente lo objetivo como tal, sino su comportamiento con respecto a ello en el que eso vale y se hace valer como objetivo, por lo tanto, también su *percibir*, su *fijar* aquello que ella está en peligro de perder, la *sofistería*[12] y lo *verdadero* suyo *determinado* y *fijado desde sí*; negación autoconsciente mediante la cual ella se otorga *para sí misma la certeza de su libertad*, produce la experiencia de la misma y, mediante ella, se eleva *a la verdad*. Lo que desaparece es lo determinado o la distinción que, sea lo que sea y venga de donde venga, se establece como firme e inmutable. La distinción no tiene en ella nada permanente y tiene que desaparecer para el que piensa porque lo distinto consiste justamente

12 Ver: II, [20]: "La sofistería del percibir trata de salvar [...]".

en no ser *en él mismo*, sino en tener su inesencialidad únicamente en un otro; el pensar, en cambio, es la intelección de esa naturaleza de lo distinto, es la esencia negativa como simple.

[40] Así pues, la autoconsciencia escéptica, en la mutación de todo aquello que quiere hacerse fijo para ella, experimenta su propia libertad como lo que ella se otorga y es mantenido por ella misma; ella se es esa *ataraxia* del pensarse a sí misma, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*. Ella no proviene de algo extraño que derrumbara dentro de sí su desarrollo múltiple como un resultado que tuviera tras de sí su devenir, sino que la consciencia misma es la *absoluta inquietud dialéctica*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden, así como su *igualdad* se disuelve también de nuevo —porque ella misma es la *determinación* frente a lo *desigual*. Pero justamente aquí esta consciencia, en lugar de ser consciencia igual-a-sí-misma, es de hecho solo una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se está generando constantemente. *Lo es para sí misma* porque ella misma mantiene y produce esa confusión que se está moviendo. Por eso ella se confiesa también de ello, confiesa ser una consciencia por completo *contingente*, *singular* —una consciencia que es *empírica*, que se orienta por lo que no tiene realidad alguna para ella, que obedece a lo que para ella no tiene esencia, hace y trae a la realidad-efectiva lo que para ella no tiene verdad alguna. Sin embargo, así como ella de esa manera vale para sí como vida *singular*, *contingente* y de hecho animal y como autoconsciencia *perdida*, ella, por el contrario, se hace también de nuevo *universal igual-a-sí-misma*, ya que ella es la negatividad de toda singularidad y de toda diferencia. De esta igualdad-consigo-misma o, más bien, en ella misma, recae la consciencia de nuevo en aquella contingencia y confusión, porque justamente esa negatividad que se mueve a sí misma solo tiene que ver con singulares y se ocupa con lo contingente. Esta consciencia es, por lo tanto, ese inconsciente desatino de {120-121} estar yendo y viniendo de un extremo de la autoconsciencia igual-a-sí-misma al otro de la consciencia contingente, confusa y enredadora. Ella misma no junta estos dos pensamientos sobre sí misma; conoce su libertad *una vez* como elevación sobre toda confusión y toda contingencia del estar-ahí, y *la otra vez* se confiesa igualmente de nuevo como un volver-a-caer en la *inesencialidad* y como un dar vueltas en este. La consciencia hace desaparecer en su

pensamiento el contenido inesencial, pero precisamente con ello es la consciencia de algo inesencial; expresa el absoluto *desaparecer*, pero el *expresar es*, y esta consciencia es el desaparecer expresado; ella expresa la nulidad del ver, oír, etc., y ella *misma ve*, *oye*, etc.; ella expresa la nulidad de las esencialidades éticas y convierte las mismas en poderes sobre su obrar. Su hacer y sus palabras se contradicen siempre, ella misma tiene igualmente la doble consciencia contradictoria de la inmutabilidad e igualdad y de la total contingencia y desigualdad consigo. No obstante, ella mantiene separada esa contradicción consigo misma; y se comporta con ella como en su movimiento puramente negativo en general. Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone ahora de presente esta última que ella acaba de expresar, entonces ella pasa a indicar la *igualdad*; su parloteo es de hecho una disputa entre jóvenes obstinados, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B, y de nuevo dice B cuando el otro dice A, y que, mediante la contradicción *consigo mismos*, se procuran el placer de permanecer en la contradicción *uno con el otro*.

[41] En el escepticismo se experimenta en verdad la consciencia como una consciencia que se contradice dentro de sí misma; de esta experiencia surge una *nueva figura* que junta los pensamientos que el escepticismo mantiene separados. La falta-de-pensamiento del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer porque de hecho es *una única consciencia* la que tiene en ella esas dos maneras. Por ello esta nueva figura es una consciencia que es *para sí* la consciencia duplicada de sí como liberándose, inmutable e igual-a-sí-misma, y de sí como confundiéndose y enredándose absolutamente —y la consciencia de esta contradicción suya. –En el estoicismo la autoconsciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo ella se realiza, aniquila el otro lado del estar-ahí determinado, pero, más bien, *se* duplica y se es entonces algo doble. Por ello la duplicación, que antes se repartía en dos singulares, en el señor y el siervo[13], se junta en uno solo; la duplicación de la autoconsciencia dentro de sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, se halla así presente, pero todavía no su unidad, y la *consciencia desventurada* es la

13 Ver: IV, [24] final: "ellos son como dos figuras de la consciencia contrapuestas [...]".

consciencia de sí como de la esencia duplicada que solo se contradice. {121-122}

[3.2.3. La consciencia desventurada. Subjetivismo piadoso]

[42] Esta consciencia *desventurada*, *escindida dentro de sí*, puesto que esa contradicción de su esencia es ella misma *una única* consciencia, debe tener entonces en una consciencia siempre también la otra, y cuando cree que ha logrado el triunfo y la tranquilidad de la unidad, tiene que ser expulsada nuevamente de allí. Ahora bien, su verdadero retorno dentro de sí misma o su reconciliación consigo, presentará el concepto del espíritu que ha llegado a ser viviente y ha ingresado a la existencia porque en él se da, ya que la consciencia como una e indivisa es consciencia duplicada; ella misma *es* el mirar de una autoconsciencia en otra, ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es para ella también la esencia, pero ella *para sí* no es todavía esa esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.

[3.2.3.1. La consciencia mudable]

[43] Como la consciencia en primer término es únicamente la *unidad inmediata* de ambas, pero ambas no son la misma para ella, sino contrapuestas, entonces, para ella, la una, a saber, la simple e inmutable, le es como la *esencia*; mientras que la otra, la múltiple y mudable, le es como lo *inesencial*. Ambas son *para* ella esencias [entidades] ajenas entre sí; ella misma, puesto que es la consciencia de esta contradicción, se sitúa del lado de la consciencia mudable y se es lo inesencial; pero como consciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, ella tiene que tender al mismo tiempo a liberarse de lo inesencial, es decir, de sí misma. Esto se debe a que, aunque *para sí* es ciertamente solo lo mudable y lo inmutable le es extraño, *ella misma es* así simple y con ello consciencia inmutable y, por lo tanto, consciente de esta última como de *su* esencia, pero de tal manera que, a su vez, ella *misma* para sí no es esa esencia. La posición que ella le asigna a ambas no puede ser una recíproca indiferencia de las mismas, es decir, una indiferencia de ella misma con respecto a lo inmutable; sino que ella misma es inmediatamente ambas, y *la referencia*

de ambas es para ella como una referencia de la esencia a la no esencia, de tal manera que esta última hay que superarla, pero como para ella ambas son equiesenciales y se contradicen, ella es únicamente el movimiento contradictorio en el que lo contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que en él solo se engendra de nuevo como contrario.

[44] Se da así una lucha contra un enemigo contra el cual el triunfo es, más bien, ser derrotado, haber conseguido lo uno es, más bien, haberlo perdido en su contrario. La consciencia de la vida, de su estar-ahí y de su hacer es únicamente el dolor sobre ese estar-ahí y ese hacer porque ella tiene allí únicamente la consciencia de su contrario como de la esencia y la consciencia de la propia nulidad. Ella pasa de allí a la elevación hacia lo inmutable. Pero esa elevación es ella misma esta consciencia; ella es, por lo tanto, inmediatamente la consciencia de lo contrario, {122-123} a saber, de sí misma como de la singularidad. Lo inmutable que entra a la consciencia es justamente por ello tocado a la vez por la singularidad, y solo se hace presente con esta; en lugar de haberla eliminado en la consciencia de lo inmutable, la singularidad solo surge allí siempre de nuevo.

[3.2.3.2. La figura de lo inmutable]

[45] Ahora bien, en este movimiento la consciencia experimenta justamente ese *hacerse presente de la singularidad en lo inmutable* y *de lo inmutable en la singularidad*. *Para ella* deviene la singularidad *como tal en* la esencia inmutable y a la vez la *suya* en esta. Esto es así pues la verdad de este movimiento es justamente el *ser-uno* de esa consciencia doble. *Esa unidad le deviene*, pero ella misma es *ante todo* una unidad en *la que* lo dominante es *todavía la diversidad* de ambas. Con esto, se da para la misma consciencia la triple manera como la singularidad se halla conectada con lo inmutable; *una vez* surge ella misma de nuevo como contrapuesta a la esencia inmutable; y es arrojada de vuelta al comienzo de la lucha, la cual sigue siendo el elemento de toda la relación. La *otra vez*, en cambio, lo *inmutable* mismo tiene *en él la singularidad* para ella; de tal manera que la singularidad es figura de lo inmutable, al cual por ello viene a pasar toda forma de existencia. La *tercera vez*, la consciencia *se encuentra ella misma* como esto singular en lo inmutable. El *primer* inmutable es para ella únicamente la esencia *ajena* que condena

la singularidad; en cuanto lo *otro* es, como ella misma, una *figura* de la *singularidad*, entonces ella, *en tercer lugar*, viene a ser el espíritu, tiene la felicidad de encontrarse a sí misma en él y se hace consciente de que su singularidad se ha reconciliado con lo universal.

[46] Lo que se muestra aquí como la manera y la relación con lo inmutable se daba como la *experiencia* que hace en su desventura la autoconsciencia escindida. Es cierto que esta experiencia no es ahora *su* movimiento *unilateral* porque ella misma es consciencia inmutable y también por ello a la vez consciencia singular, y el movimiento es igualmente movimiento de la consciencia inmutable que se hace presente en el movimiento tanto como la otra porque este movimiento se desarrolla a través de estos momentos, una vez al ser lo inmutable contrapuesto al singular en general, luego al ser lo inmutable mismo lo singular contrapuesto al otro singular, y finalmente al ser uno solo con él. Ahora bien, esta consideración, en cuanto nos compete, es aquí extemporánea, ya que hasta ahora ha surgido para nosotros únicamente la inmutabilidad como inmutabilidad de la consciencia, la cual por ello no es la verdadera inmutabilidad, sino afectada todavía con una contraposición, es decir, no ha surgido lo inmutable *en y para sí mismo*; de ahí que no sepamos cómo se comportará este último. Lo que se ha dado aquí es únicamente que para la consciencia que es aquí nuestro objeto esas determinaciones señaladas aparecen en lo inmutable.

[47] Por esta razón la *consciencia* inmutable conserva entonces también en su configuración misma el carácter y el fundamento del ser-escindido y {123-124} del ser-para-sí frente a la consciencia singular. Por lo tanto, que lo inmutable adquiera la figura de la singularidad es para esta consciencia simplemente un *acontecer*; así como ella también solo se *encuentra* contrapuesta a él y, por lo tanto, tiene esta relación *por la naturaleza*; el que finalmente ella *se encuentre* en él, es cierto que le parece en parte producido por ella misma o que tiene lugar por ser ella misma singular; pero una parte de esa unidad le parece como perteneciente a lo inmutable, tanto según el surgimiento de esa unidad, como en cuanto esa unidad es; y la oposición se mantiene en esa misma unidad. De hecho, mediante la *configuración* de lo inmutable no solo se mantiene el momento del allende, sino que, más bien, se refuerza porque si bien es cierto que, por una parte, mediante la figura de la realidad-efectiva singular parece

que lo inmutable se ha ido aproximando a la consciencia, él se halla, más bien, frente a ella como un *uno* sensible opaco con toda la fragilidad de lo *efectivo*; la esperanza de volverse uno con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, sin cumplimiento ni presente, ya que entre ella y el cumplimiento se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inamovible que se halla en la configuración misma, en aquello que sirve de fundamento a la esperanza. Por la naturaleza de lo *uno que-está-siendo*, por la realidad-efectiva de la que se ha revestido, sucede necesariamente que ha desaparecido en el tiempo y ha sido en el espacio y lejos, y permanece simplemente lejos[14].

[3.2.3.3. La unificación de lo efectivo y de la autoconsciencia]

[48] Si anteriormente el mero concepto de la consciencia escindida se determinaba de tal manera que ella tendía a superarse como singular y a devenir la consciencia inmutable[15], en adelante su esfuerzo tiene la determinación de que ella supere, más bien, su relación con lo inmutable puro *no-configurado* y que ella se dé únicamente la referencia *a lo inmutable configurado*. Esto se debe a que el *ser-uno* de lo singular con lo inmutable es para ella en adelante *esencia* y *objeto*, así como en el concepto el objeto esencial era únicamente lo inmutable sin figura y abstracto; y la relación de este absoluto estar-escindido del concepto es ahora aquello de lo que ella tiene que apartarse. Ahora bien, la referencia en primer término exterior a lo inmutable configurado como algo efectivo ajeno tiene que elevarse hasta el absoluto devenir-uno.

[49] El movimiento con el que la consciencia inesencial se esfuerza para alcanzar ese ser-uno es él mismo *triple*, de acuerdo con la triple relación que ella tendrá con su allende configurado; una vez como *consciencia pura*; la otra vez como *esencia singular* que se comporta frente a *la realidad-efectiva* como deseo y trabajo; y en tercer lugar, como *consciencia de su ser-para-sí*. –Ahora hay que ver cómo esas tres maneras de su ser se dan y son determinadas en aquella relación universal.

---

[14] Como podrá verse cuando se analice la religión, se trata de una alusión a la vida y muerte de Jesús.

[15] Ver: IV, [43].

[50] Así pues, considerado en primer lugar como *consciencia pura*, el inmutable configurado, en cuanto él es para la pura consciencia, parece estar puesto tal como {124-125} él es en y para sí mismo. Solo que, como se ha señalado ya, él no ha surgido aún tal como él es en y para sí mismo. Para que él estuviera en la consciencia tal como él es en y para sí mismo, eso tendría que proceder sin duda, más bien, de él que de la consciencia; pero así esta presencia suya viene a darse aquí solo de manera unilateral mediante la consciencia y justamente por ello no de manera plena y verdadera, sino que se mantiene afectada de imperfección o de una contraposición.

[51] Sin embargo, aunque la consciencia desventurada no posea dicha presencia, ella se halla, no obstante, a la vez más allá del puro pensar, en cuanto este es el abstracto pensar del estoicismo *que aparta la mirada* de la *singularidad en general*, y del pensar únicamente *inquieto* del escepticismo —de hecho, únicamente la singularidad en cuanto contradicción inconsciente y su incesante movimiento—; ella se halla más allá de ambos, acerca y mantiene juntos al puro pensar y a la singularidad, pero aún no se ha elevado hasta aquel pensar *para el que* la singularidad de la consciencia se ha reconciliado con el puro pensar mismo. Ella se encuentra, más bien, en ese término-medio en el que el pensar abstracto toca la singularidad de la consciencia como singularidad. Ella misma *es* ese toque; ella es la unidad del puro pensar y de la singularidad; también es *para ella* esa singularidad pensante o el pensar puro y lo inmutable esencialmente él mismo como singularidad. No obstante, no es *para ella* el que ese su objeto, lo inmutable, que tiene para ella esencialmente la figura de la singularidad, sea *ella misma*, ella misma que es la singularidad de la consciencia.

[52] En esta su primera manera en la que nosotros la consideramos como *pura consciencia*, ella no *se comporta* como pensante *con respecto a su objeto*, sino que, como ella misma es en verdad *en sí* pura singularidad pensante y su objeto es justamente esto, pero la *referencia mutua misma* no es *pensar puro*, ella, por decirlo así, solo va *hacia* el pensamiento y es

devoción[16]. Su pensar como devoción se queda en el murmullo informe del repicar de las campanas o en una tibia nebulosidad, en un pensar musical que no llega hasta el concepto que sería la única manera inmanente y objetiva. Es cierto que a este puro sentir interior infinito le adviene su objeto; pero presentándose de tal manera que no se presenta como concebido, sino como algo ajeno. Se da con eso el movimiento interior del *puro* ánimo[17] que se *siente* a sí mismo, pero dolorosamente como escisión; es el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia es ese puro ánimo, *pensar* puro que se *piensa como singularidad*; la certeza de que ella es conocida y reconocida por ese objeto justamente porque él se piensa como singularidad. Pero a la vez esta esencia es lo *allende* inalcanzable que se escapa al captarlo o, más bien, que ya {125-126} se ha escapado. Ya se ha escapado porque es, por una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, y la consciencia se alcanza a sí misma, por lo tanto, de manera inmediata en él, *a sí misma*, pero como *lo contrapuesto a lo inmutable*; en lugar de captar la esencia, únicamente la *siente* y ha recaído dentro de sí; como en el captar ella no puede mantenerse a distancia en cuanto eso contrapuesto, en lugar de haber captado la esencia, ella solo ha captado la inesencialidad. Así como, por una parte, como ella se esfuerza por alcanzar*se en la esencia*, únicamente capta su propia realidad-efectiva separada, así, por otra parte, ella no puede captar lo otro *como singular* o como *lo efectivo*. Allí donde se lo busca no puede ser encontrado, ya que debe ser precisamente *un allende*, es decir, aquello que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una *singularidad universal*, pensada, no es concepto, sino *singular* como objeto o *un algo efectivo*; objeto de la certeza sensible inmediata; y justamente por ello solo aquello que ha desaparecido. A la consciencia solo puede venirle entonces a la presencia el *sepulcro* de su vida[18]. Sin embargo, como este mismo es una *realidad-efectiva* y es contrario a la naturaleza de esta garantizar una posesión duradera,

---

[16] Hay un juego de palabras con el término *Andacht*, 'devoción', por su semejanza con la expresión "es geht an das Denken" ("ella va hacia el pensar"): la devoción no es propiamente pensamiento, pero se orienta hacia él.

[17] Para el término *Gemüt*, 'ánimo', ver: Prólogo, nota 67.

[18] Alusión a las Cruzadas y su lucha por la conquista del Santo Sepulcro.

también esta presencia del sepulcro es únicamente la lucha de un esfuerzo que tiene que perderse. Solo que, como la consciencia ha hecho esta experiencia de que *el sepulcro* de su esencia *efectiva* inmutable *no* tiene *realidad-efectiva alguna*, de que la *singularidad desaparecida* en cuanto desaparecida no es la verdadera singularidad, dejará de buscar la singularidad inmutable en cuanto *efectiva* o de retenerla como desaparecida y de esa manera vendrá a ser capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.

[B. La esencia singular y la realidad-efectiva. El hacer de la consciencia piadosa]

[53] Ahora bien, el *retorno del ánimo dentro de sí mismo* se debe tomar, en primer lugar, de tal manera que él tenga *realidad-efectiva* para él como *singular*. Es el ánimo puro que, *para nosotros* o *en sí*, se ha encontrado y se ha satisfecho dentro de sí, porque, aunque *para él* en su sentimiento la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es *auto*sentimiento, ha sentido el objeto de su puro sentir, y este objeto es él mismo; se presenta entonces como autosentimiento o como algo efectivo que-está-siendo para sí. En este retorno dentro de sí se presenta para nosotros su *segunda relación*, la del deseo y el trabajo, la cual le verifica a la consciencia la certeza interior de sí misma que ella ha logrado para nosotros mediante el suprimir y el gozar de la esencia ajena, a saber, de la misma en la forma de la cosa autosuficiente. No obstante, la consciencia desventurada se *encuentra* solo como *deseante* y *trabajadora*; no se da para ella que el encontrarse así tenga como fundamento la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia sea ese autosentimiento. Como ella no tiene *para sí misma* esa certeza, su interior sigue siendo, más bien, la certeza de sí misma {126-127} fracturada; la verificación que recibiría mediante el trabajo y el disfrute es por ello una verificación igualmente *fracturada*; o ella misma tiene, más bien, que anularse esa verificación, de tal manera que ella encuentre en ella la verificación, pero únicamente la verificación de lo que ella es para sí, a saber, de su escisión.

[54] La realidad-efectiva contra la cual se vuelven el deseo y el trabajo ya no es, para esta consciencia, algo *nulo en sí* que solo deba ser superado y consumido por ella, sino algo tal como es ella misma, una

realidad-efectiva fracturada en dos, que solo por una parte es en sí nula, pero por la otra es también un mundo santificado; este es figura de lo inmutable porque este ha recibido en sí la singularidad y, puesto que él como lo inmutable es universal, su singularidad como tal tiene el significado de toda la realidad-efectiva.

[55] Si la consciencia fuera para sí consciencia autosuficiente y la realidad-efectiva fuera para ella en y para sí nula, ella alcanzaría en el trabajo y en el disfrute el sentimiento de su autosuficiencia, ya que ella misma sería la que superaría la realidad-efectiva. Solo que, como esta realidad-efectiva es para ella figura de lo inmutable, ella no es capaz por sí misma de superarla. Ahora bien, como ella ciertamente llega a la aniquilación de la realidad-efectiva y al disfrute, esto sucede para ella esencialmente porque lo inmutable mismo *abandona* su figura y se la *deja* para el disfrute. –La consciencia, por su parte, se presenta *igualmente* como algo efectivo, pero a la vez como interiormente fracturada, y esta escisión se hace presente en su trabajar y en su gozar, al romperse en una *relación con la realidad-efectiva* o el *ser-para-sí* y en un *ser-en-sí*. Aquella relación con la realidad-efectiva es el *modificar* o el *hacer*, el ser-para-sí que pertenece a la consciencia *singular* como tal. Pero en esto ella también es *en sí*; este lado le pertenece al allende inmutable; se trata de las capacidades y fuerzas, un don ajeno que lo inmutable le deja igualmente a la consciencia para que lo utilice.

[56] Según esto, en su hacer la consciencia se encuentra primero en la relación entre dos extremos; ella se sitúa, por un lado, como el aquende activo y frente a ella la realidad-efectiva pasiva, ambos en mutua referencia, pero también ambos habiendo retornado a lo inmutable y manteniéndose firmes en sí. Por consiguiente, de ambos lados se desprende solo una superficie enfrentada mutuamente que entra en el juego del movimiento contra la otra. –El extremo de la realidad-efectiva es superado por el extremo activo; pero la realidad-efectiva, por su parte, solo puede ser superada porque su esencia inmutable se supera ella misma, se repele a sí misma de sí y le entrega a la actividad lo repelido. La fuerza activa aparece como *el poder* en el que se disuelve la realidad-efectiva; pero es por ello por lo que para esta consciencia, {127-128} a la que el *en sí* o la esencia le es un otro, ese poder con el que se presenta en la actividad

viene a ser lo allende de ella misma. Así pues, en lugar de retornar dentro de sí desde su hacer y de haberse acreditado por sí misma, ella, más bien, remite reflexivamente al otro extremo ese movimiento del hacer, extremo que por ello es presentado como puramente universal, como el poder absoluto del que ha salido el movimiento por todos los lados y que sería la esencia tanto de los extremos que se descomponen, tal como se presentaron antes, como del cambio mismo.

[57] Que la consciencia inmutable *renuncie* a su figura y *la abandone*, mientras que, por el contrario, la consciencia singular *agradezca*, es decir, *se prive* de la satisfacción por la consciencia de su *autosuficiencia* y aparte de sí la esencia del hacer atribuyéndola a lo allende, mediante estos dos momentos del *mutuo entregarse* de ambas partes surge en todo caso para la consciencia su *unidad* con lo inmutable. Solo que, a la vez, esta unidad se halla afectada por la separación, fracturada de nuevo dentro de sí y de ella surge una vez más la oposición entre lo universal y lo singular. Esto es así pues es cierto que la consciencia se priva *en apariencia* de la satisfacción de su autosentimiento; pero logra la verdadera satisfacción de este porque ella *ha* sido deseo, trabajo y disfrute; en cuanto consciencia, ella ha *querido, obrado y gozado*. De igual manera, su *agradecer*, en el que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, ese mismo agradecimiento es *su propio* obrar que le hace contrapeso al obrar del otro extremo y contrapone un acto igual al acto bueno al que ha renunciado; cuando aquel le entrega su *superficie*, ella agradece, *no obstante, también* y, en cuanto renuncia a su obrar, es decir, a su *esencia*, hace con ello propiamente más que el otro que solo aparta de sí una superficie. Por lo tanto, el movimiento todo no solamente se refleja en el desear, trabajar y gozar efectivos, sino incluso en el mismo pensar, en el que parece que sucede lo contrario, es decir, en el *extremo de la singularidad*. Ahí la consciencia se siente como este singular y no se deja engañar con la apariencia de su acto de renuncia porque la verdad de este es que ella no se ha abandonado; lo que ha sucedido es únicamente la doble reflexión en los dos extremos y el resultado es la repetida escisión en la contrapuesta consciencia de lo *inmutable* y la consciencia del querer, del llevar a cabo y del gozar que se le contrapone, y del mismo renunciar a sí o de la *singularidad que es-para-sí* como tal.

[58] Con ello, se ha hecho presente la *tercera relación* del movimiento de esta consciencia, relación que surge como tal de la segunda, como una relación que en verdad se ha probado como autosuficiente mediante su querer y su llevar-a-cabo. En la primera relación, ella era únicamente *concepto* de la consciencia efectiva o la *sensibilidad interior* que aún no es efectiva {128-129} en el obrar y el disfrute; la *segunda relación* es esa efectuación como obrar exterior y disfrute; ahora bien, de esta ha retornado una consciencia que se *experimenta* como efectiva y eficiente o para la cual es *verdad* ser *en y para sí.* Sin embargo, con ello se ha descubierto ahora el enemigo en su figura más propia. En el combate de la sensibilidad, la consciencia singular es únicamente como momento musical, abstracto[19]; en el trabajo y el disfrute, en cuanto es la realización de ese ser inesencial, ella puede olvidar*se* inmediatamente y el *ser-propio* consciente viene a ser derrotado-de-un-golpe por el reconocer agradecido. No obstante, esta derrota es en verdad un retorno de la consciencia dentro de sí misma y en verdad dentro de sí como la verdadera realidad-efectiva para ella.

[59] Esta tercera relación, en la que esa verdadera realidad-efectiva es uno de los extremos, es la *referencia* de esta misma como nulidad a la esencia universal; y queda aún por considerar el movimiento de esa referencia.

[60] En primer lugar, en lo que atañe a la referencia contrapuesta de la consciencia en la que su *realidad* es para ella *inmediatamente lo nulo*, su obrar efectivo viene a ser entonces un obrar de nada y su disfrute, un sentimiento de su desgracia. Con esto, pierden el obrar y el disfrute todo *contenido y significación universal*, porque con ello tendrían un ser-en-y-para-sí y ambos se retiran dentro de la singularidad a cuya superación se halla orientada la consciencia. De sí como de *este singular efectivo* es consciente la consciencia en las funciones animales. Estas, en lugar de ser hechas ingenuamente como algo que en y para sí es nulo y no puede alcanzar ninguna importancia y esencialidad para el espíritu, dado que son aquello en lo que el enemigo se muestra en su figura peculiar, vienen a ser, más bien, objeto de seria preocupación y se convierten

---

[19] Ver: IV, [52]: "Su pensar como devoción se queda [...]".

justamente en lo más importante. Pero como este enemigo se engendra en su derrota y la consciencia que se fija en él, en lugar de liberarse de él permanece siempre fija y se considera siempre impura, a la vez que este contenido de su esfuerzo, en lugar de ser algo esencial es lo más bajo, y en lugar de ser algo universal es lo más singular, vemos así únicamente una personalidad restringida a sí misma y a su pequeño obrar, ocupada consigo misma, tan infeliz como mísera.

[61] Sin embargo, a ambos, al sentimiento de su desgracia y a la pobreza de su obrar, se les junta igualmente la consciencia de su unidad con lo inmutable. Esto se debe a que el buscado aniquilamiento inmediato de su ser efectivo está *mediado* por el pensamiento de lo inmutable y acontece dentro de esa *referencia*. La referencia *mediada* constituye la esencia del movimiento negativo en el que la consciencia se dirige contra su singularidad, movimiento que, no obstante, es asimismo positivo en cuanto *referencia en sí*, y que suscitará para la consciencia misma su *unidad*.

[62] Esa referencia mediada es así un silogismo en el que la singularidad, que se fija primero como contrapuesta a lo *en-sí*, es conectada con ese {129-130} otro extremo únicamente mediante un tercero. Gracias a este término-medio, el extremo de la consciencia inmutable es para la consciencia inesencial, en la que se da también que ella sea para la otra solo gracias a ese término-medio, este término-medio es tal que les representa ambos extremos uno al otro y es el servidor recíproco de cada uno con el otro. Este término-medio es él mismo una esencia [entidad] consciente porque es un obrar mediador de la consciencia como tal; el contenido de este obrar es la anulación que la consciencia emprende con su singularidad.

[63] De modo que, en esa anulación, la consciencia se libera del obrar y del disfrute en cuanto *suyos*; ella, como extremo que es-para-sí, aparta de sí la esencia de su *voluntad*, descarga sobre el término-medio o sobre el servidor la propiedad y la libertad de la decisión y con ello la *culpa* de su obrar. Este mediador, en cuanto se halla en referencia inmediata con la esencia inmutable, sirve con su *consejo* acerca de lo correcto. La acción, en cuanto es seguimiento de una decisión ajena, deja de ser propia por el lado del obrar o de la *voluntad*. No obstante, a la consciencia inesencial le queda, sin embargo, su lado *objetivo*, a saber, el *fruto* de su

trabajo y el *disfrute*. A estos los aparta ella igualmente de sí y renuncia así a su voluntad, renuncia también a la *realidad-efectiva* alcanzada en el trabajo y el disfrute; renuncia a esa realidad-efectiva, *en parte*, como a la verdad de su *autosuficiencia* autoconsciente —en cuanto se mueve representando y diciendo algo por completo extraño, sin sentido para ella— en parte, renuncia a ella como *propiedad exterior* —en cuanto abandona algo de la propiedad lograda mediante el trabajo; en parte, renuncia al *disfrute* obtenido— en cuanto renuncia de nuevo a él por completo mediante ayunos y penitencias[20].

[64] Mediante estos momentos de la renuncia a la propia decisión, luego a la propiedad y al disfrute y, finalmente, mediante el momento positivo de ejecutar una tarea que no entiende, se quita en verdad y por completo la consciencia de la libertad interior y exterior, la consciencia de la realidad-efectiva entendida como su *ser-para-sí*; tiene la certeza de haberse despojado en verdad de su *yo* y de haber convertido su autoconsciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo. –La renuncia a sí misma solo podía verificarla la consciencia mediante este sacrificio *efectivo*; porque únicamente en él desaparece la *impostura* que se encuentra en el reconocimiento *interno* del agradecer mediante el corazón, la intención y los labios, impostura que se encuentra en un reconocimiento que es verdad que aparta de sí todo poder del ser-para-sí y lo atribuye a un don de lo alto, pero que en ese mismo apartar se reserva la propiedad *exterior* en la posesión a la que ella no renuncia y también la *interior*, en la consciencia de la decisión que ella misma ha tomado, y en la consciencia de su contenido determinado por ella y que no ha cambiado por uno extraño que la llene sin-sentido. {130-131}

[65] Ahora bien, en el sacrificio efectivamente llevado a cabo, así como la consciencia ha superado el obrar en cuanto propio, también su *desventura* se ha alejado *en sí* de ella. Que este alejarse haya sucedido *en sí*, es, sin embargo, un obrar del otro extremo del silogismo que es la esencia [entidad] *que-está-siendo-en-sí*. Pero aquel sacrificio del extremo inesencial no ha sido, a la vez, un obrar unilateral, sino que contenía dentro de sí el obrar del otro. Esto es así pues, por una parte,

---

20 En todo este análisis de la consciencia desventurada son claras las alusiones al monacato y a sus prácticas de oración, penitencia, trabajo y al consejero espiritual.

el renunciar a la voluntad propia es únicamente negativo, pero, según *su concepto* o *en sí*, es a la vez positivo, a saber, es poner la voluntad como la de alguien *otro* y, de manera determinada, poner la voluntad como de alguien no singular sino universal. Para esta consciencia, ese significado positivo de la voluntad singular puesta negativamente es el querer del otro extremo; querer que, justamente por ser algo otro para ella, no se da para ella por sí misma, sino mediante un tercero, el mediador como consejo. De ahí que su voluntad se vuelva *para ella* ciertamente voluntad universal y que es *en sí*, pero *ella misma no se* es ese *en sí*; el renunciar de su voluntad en cuanto *singular* no es para ella, según el concepto, lo positivo de la voluntad universal. Así mismo, su renuncia a la posesión y al disfrute tiene únicamente el mismo significado negativo, y lo universal que por ese medio llega a ser para ella no es para ella su *propio obrar.* Esa *unidad* de lo objetivo y del ser-para-sí que se halla en el *concepto* del obrar y que por ello viene a ser para la consciencia como la esencia y el *objeto*[21] —así como para la consciencia esa unidad no es el concepto de su obrar, tampoco es para ella que esa unidad venga a ser objeto *para ella* de manera inmediata y por ella misma, sino que la consciencia se deja enunciar por el servidor, que hace de mediador, esa certeza, ella misma todavía precaria, de que solo *en sí* su desventura es lo inverso, a saber, un obrar que se autosatisface en su obrar o un gozo bienaventurado; así mismo, que su mísero obrar es *en sí* lo inverso, a saber, un obrar absoluto; que, según el concepto, el obrar solo es como obrar del singular en cuanto tal. Sin embargo, *para la consciencia* misma el obrar y su obrar efectivo siguen siendo míseros y su disfrute sigue siendo el dolor y el ser-superado de este, cuyo significado positivo sigue siendo un *allende.* No obstante, en ese objeto, en el que para ella su obrar y ser en cuanto de esta consciencia *singular* son ser y obrar *en sí*, ha devenido para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la consciencia de ser, en su singularidad, absolutamente *en sí* o de ser toda realidad[22]. {131-132}

---

[21] Esta frase se interrumpe con el guion (—), pero luego no se retoma y queda inconclusa; cabe entender que lo expresado luego del guion la completa.

[22] La anulación de la singularidad lograda por las prácticas monacales prepara la aparición de la razón; anulación que, como se verá a continuación, es igualmente su afirmación.

[C. RAZÓN]

V. CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

[1. El Idealismo]

{132} [1] Con el pensamiento que la consciencia ha captado de que la consciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta, ella ha retornado dentro de sí. Para la consciencia desventurada el *ser-en-sí* es lo *más allá* de sí misma. Pero su movimiento ha llevado a cabo en ella el haber puesto la singularidad en su pleno desarrollo o el haber puesto la singularidad, que es *consciencia efectiva*, como lo *negativo* de ella misma, a saber, como el extremo *objetivo* o el haber sacado fuera de sí su ser-para-sí y haber hecho de él el ser; con lo cual ha devenido también para ella su *unidad* con ese universal, unidad que, para nosotros, ya no cae por fuera de ella, dado que lo singular superado es lo universal; y como la consciencia se conserva ella misma en esta su negatividad, en ella como tal está su esencia. Su verdad es aquello que, en el silogismo en el que los extremos se presentaban mantenidos absolutamente uno fuera del otro, aparecía como el término-medio, el cual le expresaba a la consciencia inmutable que el singular había renunciado a sí mismo y le expresaba al singular que lo inmutable ya no era un extremo para él, sino que se había reconciliado con él. Este término-medio es la unidad que los sabe y los referencia a ambos de manera inmediata y es la consciencia de su unidad que le expresa a la consciencia, y con ello *a sí mismo*, la certeza de ser toda verdad.

[2] Como la autoconsciencia es razón, su relación hasta ahora negativa con el ser otro se convierte en positiva. Hasta ahora tenía que vérselas únicamente con su propia autosuficiencia y su libertad con el fin de salvarse y conservarse para sí misma a expensas del *mundo* o de su propia realidad-efectiva, que le aparecían ambos como lo negativo de su esencia. Sin embargo, como razón, segura de sí misma, ha recibido la tranquilidad frente a ambos y puede soportarlos porque tiene certeza de sí como de la realidad o de que toda realidad-efectiva no es nada otro que ella; su pensar es inmediatamente él mismo la realidad-efectiva; de modo que se comporta con ella como idealismo. Como ella se capta así, es como si para ella el mundo viniera ahora a hacérsele presente; antes ella no lo entendía; lo deseaba y lo elaboraba; se retiraba de él dentro de sí y lo suprimía para ella, y se suprimía a sí misma como consciencia, como consciencia del mundo en cuanto esencia, así como en cuanto consciencia de la nulidad de este. Con esto, una vez que se ha perdido el sepulcro de su verdad, que se ha suprimido {132-133} la misma supresión de su realidad-efectiva, y que la singularidad de la consciencia es para ella en sí esencia absoluta, ella viene a descubrirlo como *su* verdadero nuevo mundo en cuya permanencia ella está interesada, así como lo estaba antes solo en su desaparición porque su *permanencia* viene a ser para ella su propia verdad y su *presente*; está cierta de no experimentar en él sino a sí misma.

[2. Las categorías]

[3] La razón es la certeza que tiene la consciencia de ser toda realidad: así expresa el idealismo el concepto de razón. Así como la consciencia que *se presenta* como razón tiene en sí *inmediatamente* dicha certeza, también la expresa el *idealismo de manera inmediata*: yo soy yo[1], en el sentido de que yo, que es para mí objeto, no lo es como en la autoconsciencia en general, ni tampoco como en la autoconsciencia libre, en aquella solamente objeto *vacío* en general,[2] en esta únicamente objeto que se retira de los

---

1 Ver: IV, nota 1: referencia a la fórmula de Fichte, quien le atribuye al yo "Grundlage der Wissenschaft Lehre" ("absoluta totalidad de la realidad").

2 Ver: IV, [21] y [35].

otros que *junto a* él siguen teniendo vigencia, sino que es objeto con la consciencia del *no-ser* de cualquier otro, objeto único, toda realidad y presencia. Ahora bien, la autoconsciencia no viene a ser toda realidad solamente *para sí*, sino también *en sí*, en cuanto *deviene* esa realidad o, más bien, se *muestra* como tal. Ella se muestra así en *el camino* en el que desaparecen *para ella misma* en primer lugar el ser otro en cuanto *en sí*, en el movimiento dialéctico del querer-decir, del percibir y del entendimiento, y luego el ser otro en cuanto es únicamente *para ella*, en el movimiento a través de la autosuficiencia de la consciencia en la dominación y servidumbre, a través del pensamiento de la libertad, la liberación escéptica y la lucha de la liberación absoluta de la consciencia escindida dentro de sí. Se han presentado dos aspectos, uno después del otro, el uno en el que la esencia o lo verdadero para la consciencia tenía la determinación del *ser*, el otro en el que tenía la de ser únicamente *para ella*[3]. No obstante, ambos se reducen a una única verdad, la de que lo que *es* o lo *en sí* únicamente es en cuanto lo es *para* la consciencia y lo que es *para ella* es también *en sí*. La consciencia que es tal verdad tiene ese camino a sus espaldas y lo ha olvidado en cuanto se presenta *de manera inmediata* como razón o en cuanto esa razón que se presenta de manera inmediata lo hace únicamente como la *certeza* de aquella verdad. De esa manera, únicamente *asegura* ser toda la realidad, pero ella misma no lo comprende porque ese camino olvidado es el comprender de esta afirmación que ha sido expresada de manera inmediata. Igualmente, para quien no lo ha recorrido, le resulta incomprensible esa afirmación cuando la escucha en esa forma pura —porque en una figura concreta él mismo ciertamente la hace.

[4] El idealismo que no presenta ese camino, sino que comienza con esa afirmación, es por ello también pura *aseveración* que no se comprende a sí misma, ni puede tampoco hacerse comprensible para los demás. Expresa una *certeza inmediata* a la que se contraponen otras certezas inmediatas, que únicamente {133-134} por ese camino *se han perdido*. Por eso con igual derecho se plantean, junto a la *aseveración* de aquella certeza, también las *aseveraciones* de esas otras certezas. La razón apela

---

[3] Ver: IV, [1].

a la *autoconsciencia* de cada consciencia: *yo soy yo*; mi objeto y esencia es *yo*; y nadie le negará esa verdad. Pero en cuanto ella se fundamenta sobre esa apelación, sanciona la verdad de la otra certeza, a saber, *hay otro para mí*; otro que *yo* es para mí objeto y esencia [entidad] o, en cuanto *yo* soy para mí objeto y esencia, yo soy únicamente en cuanto *yo* me retiro de lo otro en general y me presento como una realidad-efectiva *junto a* ello. –Solo cuando la razón se hace presente como *reflexión* desde esa certeza contrapuesta, se presenta su afirmación de sí no únicamente como certeza y aseveración, sino como *verdad*; y no *junto a* otras, sino como la única. El *presentarse inmediato* es la abstracción de su *hallarse-ahí-presente*, cuya *esencia* o *ser en sí* es concepto absoluto, es decir, el *movimiento de su haber-llegado-a-ser*. –La consciencia determinará su relación con el ser-otro o con su objeto de diversas maneras, según se halle precisamente en un nivel del *devenir consciente* del espíritu-del-mundo. Cómo se halle y se determine ella y su objeto en cada caso o cómo sea ella *para sí*, depende de lo que él ya *ha llegado a ser* o de lo que él es ya *en sí*.

[5] La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Sin embargo, ese *en-sí* o esa *realidad* es todavía algo por completo universal, la pura *abstracción* de la realidad. Es la primera *positividad* que la autoconsciencia es en *sí misma*, *para sí* y, por lo tanto, yo es únicamente la *pura esencialidad* de lo que-está-siendo o la simple *categoría*. La *categoría* que, por lo demás, tenía el significado de ser la esencialidad de lo que-está-siendo, *de manera indeterminada* de lo que-está-siendo en general o de lo que-está-siendo frente a la consciencia[4], es ahora *esencialidad* o simple *unidad* de lo que está-siendo únicamente en cuanto realidad pensante; o ella es esto, que autoconsciencia y ser son *la misma* esencia; *la misma* no en comparación, sino en y para sí. Únicamente el mal idealismo unilateral deja de nuevo que se presente a un lado esta unidad como consciencia y frente a ella un *en-sí*[5]. –Ahora bien, esta categoría o unidad *simple* de la autoconsciencia y del ser tiene en sí la *distinción* porque su esencia es justamente

[4] Se trata de la doctrina aristotélica de las categorías: "esencialidad de lo que-está-siendo" se refiere a la *ousía*, 'sustancia', 'esencialidad'.

[5] Referencia a Kant y Fichte, como puede constatarse por los párrafos siguientes.

esto: *en el ser otro* o en la distinción absoluta ser inmediatamente igual consigo misma. Por lo tanto, la distinción *es*; pero es totalmente transparente y como una distinción que a la vez no lo es. La distinción aparece como una *multiplicidad* de categorías. Si el idealismo enuncia la *unidad simple* de la autoconsciencia como toda realidad y, sin haberla concebido como esencia absolutamente negativa —únicamente {134-135} esta tiene en ella misma la negación, la determinación o la distinción— hace de ella *inmediatamente* la esencia, así pues, resulta todavía más incomprensible que lo primero esto segundo, a saber, que en la categoría haya *distinciones* o *especies*. Esta aseveración sin más, así como la aseveración de algún *determinado número* de especies de la misma categoría, es una nueva aseveración, pero contiene en ella misma que uno ya no deba aceptarla como aseveración. Esto se debe a que, como la *distinción* comienza en el puro yo, en el puro entendimiento mismo, con ello se pone que aquí se renuncia a la *inmediatez*, al *aseverar* y al *encontrar*, y comienza el *concebir*. No obstante, tomar de nuevo la multiplicidad de categorías de alguna manera como algo encontrado, por ejemplo, a partir de los juicios, y aceptarlas así, hay que considerarlo como una afrenta a la Ciencia[6]; ¿dónde debería el entendimiento ser capaz de mostrar una necesidad, si no lo puede hacer en él mismo, en la pura necesidad?

[6] Puesto que ahora le pertenecen a la razón la pura esencialidad de las cosas, así como su distinción, simplemente no se podría propiamente seguir hablando de *cosas*, esto es, de algo que para la consciencia fuera únicamente lo negativo de ella misma. Esto es así pues el que las muchas categorías sean *especies* de la pura categoría quiere decir que *ella* es aún su *género* o *esencia*, y no contrapuesta a ellas. Pero ellas son ya lo ambiguo que, en su *multiplicidad*, tiene en sí a la vez al ser-otro *frente* a la pura categoría. Ellas la contradicen de hecho por esa multiplicidad, y la pura unidad tiene que superarlas en sí, con lo cual ella se constituye como *unidad negativa* de las distinciones. Ahora bien, *en cuanto* unidad *negativa*, ella excluye de sí igualmente las *distinciones* como tales, así como excluye también aquella pura unidad primera *inmediata* como tal;

---

[6] Se refiere al "hilo conductor" para establecer las categorías en la *Crítica de la razón pura*: *KrV*, B, 105.

y es *singularidad*; una nueva categoría que es consciencia excluyente, es decir, que para ella hay *algo otro*. La singularidad es su tránsito desde su concepto a una realidad *exterior*; el *esquema* puro que es asimismo consciencia, así como es también el apuntar a algo otro, ya que es singularidad y uno excluyente. Sin embargo, esto *otro* de esta categoría son únicamente las *otras primeras categorías*, a saber, *pura esencialidad* y la *pura distinción*; y en ella, esto es, justamente en el ser-puesto de lo otro o en eso otro mismo, la consciencia es igualmente ella misma. Cada uno de esos momentos distintos remite a otro; pero en ellos, a la vez, no se llega a ningún ser-otro. La pura categoría remite a las *especies*, que pasan a la categoría negativa o la singularidad; pero esta última remite de nuevo a aquellas; ella misma es pura consciencia que se mantiene en cada una como esa clara unidad consigo, unidad que, sin embargo, es igualmente remitida a algo otro que desaparece en cuanto es, y que, tras haber desaparecido es engendrado de nuevo. {135-136}

[7] Vemos aquí a la pura consciencia puesta de una doble manera, una vez, como inquieto *ir y volver* que recorre todos sus momentos y en ellos se le hace presente el ser otro que se supera en el acto de captarlo; y la otra, más bien como la *unidad tranquila* cierta de su verdad. Para esta unidad, aquel movimiento es lo *otro*; mientras que para ese movimiento lo es aquella unidad tranquila; y consciencia y objeto alternan en esas determinaciones recíprocas. Así pues, la consciencia es para ella, una vez, el buscar que va y viene, y su objeto es el *puro en sí* y esencia [entidad]; y la otra vez, ella es para ella la categoría simple, y el objeto es el movimiento de las distinciones. No obstante, la consciencia como esencia es todo ese recorrido mismo de pasar desde sí como categoría simple a la singularidad y al objeto, de contemplar en este último ese recorrido, superarlo como algo distinto, *apropiárselo* y enunciar para ella esa certeza de ser toda realidad, de ser tanto ella misma como su objeto.

[3. El conocer del idealismo vacío (subjetivo)]

[8] Su primer enunciar es solo esa palabra abstracta y vacía de que todo es *suyo*. Esto se debe a que la certeza de ser toda realidad viene a ser únicamente la categoría pura. Esta primera razón que se conoce en el objeto la expresa el idealismo vacío, el cual solo capta la razón tal como

ella es para ella en primer término y, dado que él muestra en todo ser ese puro *mío* de la consciencia y enuncia las cosas como sensaciones o representaciones, se imagina haberla mostrado como realidad completa. Por ello tiene que ser a la vez absoluto empirismo, porque, para *colmar* ese *mío* vacío, es decir, para la distinción y para todo el desarrollo y configuración de este, su razón necesita de un impulso[7] ajeno en el que vendría a hallarse la *diversidad* del sentir o representar. De ahí que este idealismo venga a ser igualmente una tal ambigüedad que se contradice como el escepticismo, solo que así como este se expresa negativamente, aquel lo hace positivamente, pero tampoco integra sus pensamientos contradictorios de la pura consciencia como toda realidad, así como del impulso ajeno o del sentir y representar sensibles como una realidad igual, sino que se precipita del uno al otro, para acá y para allá, y cae en la mala infinitud, a saber, la sensible. Como la razón es toda realidad en el sentido de lo *mío* abstracto, y lo *otro* es para eso mío algo *ajeno indiferente*, con ello es puesto aquel saber de la razón acerca de algo otro que se presentó como *querer-decir*, como *representar* y como el *entendimiento* que capta lo que se quiso-decir y lo percibido. Se afirma a la vez, por el concepto de ese mismo idealismo, que tal saber no es verdadero saber porque únicamente la unidad de la apercepción es la verdad del saber. De modo que, la razón pura de ese idealismo, para alcanzar eso *otro* que para ella es *esencial*, es decir, que es lo *en-sí* pero que ella no lo tiene en ella misma, se ve remitida-de-nuevo por sí misma a aquel saber que no es verdadero {136-137} saber; de esa manera ella se condena, a sabiendas y queriéndolo[8], a un saber no verdadero y no puede renunciar al querer-decir y al percibir que para ella no tienen verdad alguna. La razón se encuentra en la contradicción inmediata de afirmar como esencia algo doble simplemente contrapuesto, la *unidad de la apercepción* y asimismo la *cosa* que, aunque se la llame también *impulso ajeno* o *esencia empírica*

---

7 Con el término *Anstoss*, 'choque', 'impulso', se hace clara referencia a la doctrina de Fichte. Con ello, Fichte busca explicar cómo un objeto externo es representado como tal por un sujeto.

8 En alemán: "mit Wissen und Willen" ("con saber y voluntad"). Cabe traducirlo también como 'ciencia' y 'consciencia'.

o *sensibilidad* o *la cosa en sí*, en su concepto sigue siendo aquello mismo que es ajeno para esa unidad[9].

[9] Este idealismo se halla en esa contradicción porque afirma el *concepto abstracto* de razón como lo verdadero; de ahí que la realidad surja para él de manera inmediata como una realidad que, más bien, no es la de la razón, mientras que la razón debería ser a la vez toda realidad; esa razón sigue siendo un buscar inquieto que, en el buscar mismo, declara como simplemente imposible la satisfacción del encontrar. –Pero la verdadera razón no es tan inconsecuente; sino que, al no ser por ahora sino la *certeza* de ser toda realidad, ella es consciente en ese *concepto* de que como *certeza*, como *yo*, no es todavía la realidad, y se ve impulsada a elevar su certeza a la verdad y llenar el *mío* vacío.

[3.1. Razón observante]

[10] Es cierto que ahora vemos a esta consciencia, para la que el *ser* tiene el significado de lo *suyo*, ingresar de nuevo en el querer-decir y en el percibir, pero no como en la certeza de algo únicamente *otro*, sino con la certeza de ser ese mismo otro. Anteriormente solo le *sucedió* percibir y *experimentar* diversidad en la cosa; aquí ella misma pone en marcha las observaciones y la experiencia. Querer-decir y percibir, que para nosotros anteriormente se superaban[10], son superados ahora por la consciencia para ella misma; la razón se propone *saber* la verdad; lo que para el querer-decir y el percibir es una cosa, se propone encontrarlo como concepto, es decir, tener en la coseidad únicamente la consciencia de sí misma. De ahí que la razón tenga ahora un *interés* universal por el mundo, porque ella es la certeza de tener presencia en él o de que lo presente es racional. Ella busca su otro en cuanto sabe que en ello no posee nada distinto a ella misma; ella busca únicamente su propia infinitud.

---

9 Referencia a la unidad sintética de la apercepción (*KrV*, B, 131-136), a la doctrina de la sensibilidad (*KrV*, 33-73) y a su concepto de cosa (*KrV*, B, XXVI) con las cuales conecta la idea fichteana del impulso (*Anstoss*) y su reinterpretación de la cosa en sí.

10 Ver: II, [1]: "Ese principio *ha surgido* para nosotros [...]"; y III [1]: "*Para nosotros*, este objeto, [...]".

[11] En un primer momento, al solo presentirse en la realidad o al saberla únicamente como lo *suyo* sin más, la razón avanza en este sentido hacia la apropiación universal de la propiedad que le está asegurada y planta en todas las cimas y en todas las profundidades el [137-138] signo de su soberanía. Sin embargo, este mío superficial no es su interés último; la alegría de esa apropiación universal encuentra en su propiedad todavía lo otro ajeno que la razón abstracta no tiene en ella misma. La razón se presiente como una esencia más profunda de lo que *es* el puro yo, y tiene que exigir que la distinción, que la *diversidad del ser* se vuelva para ella como lo suyo mismo, que ella se contemple como la *realidad-efectiva* y se encuentre presente como figura y como cosa. No obstante, cuando la razón escarba todas las entrañas de las cosas y les abre todas las venas, de modo que ella misma surja de allí frente a ella, no alcanzará tal dicha, sino que debe haberse completado antes en sí misma para poder experimentar entonces su plenitud.

[12] La consciencia *observa*; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que-está-siendo, como una manera *efectiva, sensiblemente-presente*. La consciencia de este observar quiere decir, y dice efectivamente, que ella quiere experimentar *no a sí misma*, sino, por el contrario, a *la esencia de las cosas como de las cosas*. Que esta *consciencia* quiera decir eso y lo diga se debe a que es razón, pero que para ella la razón como tal no es todavía objeto. Si ella supiera la *razón* como esencia igual de las cosas y de ella misma, y que la razón únicamente en la consciencia puede estar presente en la figura que le es propia, penetraría, más bien, en su propia profundidad y se buscaría allí, más que en las cosas. Una vez que se hubiera encontrado allí, sería de nuevo remitida desde allí hacia la realidad efectiva para contemplar en esta su expresión sensible, pero para tomarla a la vez esencialmente como *concepto*. La razón, tal como se presenta *de manera inmediata* como la certeza de la consciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*, y toma igualmente la unidad del yo con esa esencia objetiva en el sentido de una *unidad inmediata* en la que ella no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo o a los que ella todavía no ha conocido. De modo que, ella, como consciencia observante, se dirige a las cosas con la opinión de que ella las toma en verdad como cosas sensibles contrapuestas al yo; solo que su obrar efectivo contradice esa

opinión porque ella *conoce* las cosas, ella transforma su carácter-sensible en *conceptos*, es decir, justamente en un ser que es al mismo tiempo yo, con ello transforma el pensar en un pensar que-está-siendo o el ser en un ser pensado y afirma de hecho que las cosas solo tienen verdad como conceptos. Así, para esta consciencia observante lo único que deviene es lo que *las cosas* son, pero para nosotros deviene lo que *ella misma* es; de modo que el resultado de su movimiento será este, devenir para sí misma lo que ella es en sí.

[13] Se debe considerar *el hacer* de la razón observante en los momentos de su movimiento, cómo asume ella la naturaleza, el espíritu y, finalmente, la referencia entre ambos como ser sensible, y cómo se busca en cuanto realidad-efectiva que-está-siendo. {138-139}

[3.1.1. Observación de la naturaleza]

[3.1.1.1. Observación de las cosas-naturales]

[A. Descripción]

[14] Cuando la consciencia carente-de-pensamiento declara a la observación y al experimentar como la fuente de la verdad, sus palabras bien podrían sonar como si se tratara únicamente de un degustar, oler, sentir, oír y ver; en el celo con el que recomienda el degustar, oler, etc., ella olvida decir que, de hecho, ella ya ha determinado para ella de manera igualmente esencial al objeto de ese acto de sentir y esa determinación vale para ella al menos tanto como ese acto de sentir. Ella admitirá igualmente que para ella no se trata así simplemente solo del percibir y que ella, por ejemplo, no hace valer como una observación a la percepción de que este cortaplumas se halla junto a esta tabaquera. Lo percibido debe tener al menos el significado de un *universal*, no de un *esto sensible*.

[15] Ese universal viene a ser así únicamente lo *que permanece igual a sí*; y su movimiento viene a ser únicamente el uniforme repetirse del mismo hacer. La consciencia, al no encontrar en el objeto sino la *universalidad* o lo *mío abstracto*, tiene que tomar sobre sí el movimiento que es propio del objeto; ya que no es todavía el entendimiento de este, debe ser al menos su memoria, la cual expresa de manera universal aquello que en

la realidad-efectiva se da únicamente de manera singular. Este superficial relievar desde la singularidad, así como la forma igualmente superficial de la universalidad en la que lo sensible es meramente asumido sin que en sí mismo se haya vuelto universal, es decir, el *describir* de las cosas, no tiene todavía el movimiento en el objeto mismo; este último se halla, más bien, únicamente en la descripción. El objeto tal como es descrito ha perdido entonces el interés; una vez descrito uno hay que tomar otro y seguirlo buscando siempre para que el describir no termine. Cuando no es tan fácil encontrar nuevas cosas *enteras*, se debe retornar a las ya encontradas, seguir dividiéndolas, descomponerlas y buscar además en ellas nuevos aspectos de la coseidad. A este instinto incansable e inquieto nunca puede faltarle material; encontrar una especie nueva y sorprendente o encontrar incluso un nuevo planeta al que, si bien es solo un individuo, le corresponde, sin embargo, la naturaleza de un universal, solo le sucede a quien tiene suerte. Pero los límites de aquello que, como el elefante, la encina, {139-140} el oro, está *bien caracterizado* en cuanto a *género* y *especie*, pasa por muchos niveles en la infinita *particularización* del caos de animales y plantas, de las clases de montañas o de los metales, tierras, etc., que solo pueden ser presentados mediante violencia y artificio. En este reino de indeterminación de lo universal, donde la particularización se aproxima de nuevo a la *singularización* y desciende hasta ella por completo aquí y allá, se abre una reserva inagotable para observar y describir. Sin embargo, aquí en el límite de lo universal, donde se le abre a la consciencia un campo inabarcable, puede haber encontrado, más bien, la barrera de la naturaleza y de su hacer propio, en lugar de una riqueza inconmensurable; no puede saber si lo que parece ser en sí no es una contingencia; aquello que lleva en sí la marca de una obra confusa o inmadura, débil y que apenas si se ha desarrollado hasta una elemental indeterminación, no puede pretender ni siquiera ser descrito.

[B. Señalamiento de las características]

[16] Si a este buscar y describir parece que le interesan únicamente las cosas, nosotros vemos que de hecho no sigue el curso del *percibir sensible*, sino que aquello por lo que las cosas son *conocidas* le resulta más importante que todo el ámbito de las propiedades sensibles, de las que, por

supuesto, no puede estar privada la cosa, pero de las cuales se dispensa la consciencia. Por esta distinción entre lo *esencial* y lo *inesencial* se eleva el concepto por encima de la dispersión sensible, y el conocer declara con ello que para él se trata al menos tan esencialmente *de sí mismo* como de las cosas. Con esta doble esencialidad viene a parar en una vacilación acerca de si aquello que *para el conocer* es lo esencial y necesario lo es también en *las cosas*. Por una parte, las *características* mediante las cuales él distingue unas cosas de otras deben servirle únicamente al conocer; pero, por otra, hay que conocer no lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo cual ellas mismas se *desprenden* de la continuidad universal del ser en general, se *separan* de lo otro y son *para sí*. Las características deben tener no solo referencia esencial al conocer, sino también las determinaciones esenciales de las cosas, y el sistema artificial debe ser conforme al sistema de la naturaleza misma y expresarlo únicamente a él. A partir del concepto de razón esto es necesario, y el instinto de esta —dado que ella se comporta como tal en ese observar— ha alcanzado también en sus sistemas esa unidad, a saber, aquella en la que sus objetos mismos están dispuestos de tal manera que tienen en esos sistemas una esencialidad o un *ser para sí* y no son únicamente casualidad de este *momento* o de este *aquí*. Las características distintivas de los animales, por ejemplo, son tomadas de las garras y los dientes[11]; porque de hecho no solo el conocimiento *distingue* por ellos a un animal de otro; sino que el animal se *distingue* él mismo con ellos; mediante esas armas se mantiene *para sí* y se particulariza {140-141} de lo universal. La planta, por el contrario, no llega al *ser-para-sí*, sino que solo roza el límite de la individualidad;

[11] Se refiere a la clasificación de los animales propuesta tanto por Aristóteles como por el científico sueco Carl Nilsson Linnaeus (Lineo) (1707-1778), a quien conoció tal vez por Blumenbach: "Se tienen diversos sistemas artificiales mediante los cuales personas famosas han buscado ordenar a los mamíferos. La división de Aristóteles, por ejemplo, se fundamenta en la diferencia de los dedos de los pies y las garras, y también Ray y otros la tomaron y la extendieron a las manos. No obstante, con ello, especies muy semejantes y en general tan parecidas como los osos hormigueros, los osos perezosos, etc., tienen que ser separadas y situadas en órdenes por completo diferentes, simplemente porque la una tiene más y la otra menos dedos de los pies. Lineo escogió como principio de clasificación los dientes, pero es un camino por el cual uno se tropieza igualmente tanto con las separaciones más extrañas como con las conexiones más antinaturales": *Handbuch der Naturgeschichte*.

en este límite, donde ella deja ver la apariencia de la *escisión* en sexos, es donde ella ha sido, por lo tanto, registrada y diferenciada[12]. No obstante, lo que está-más-abajo ya no puede él mismo distinguirse de lo otro, sino que se pierde al entrar en oposición. El *ser quiescente* y el *ser en relación* entran en conflicto entre sí, ya que en este último la cosa es algo distinto de lo que es según aquel; mientras que, por el contrario, el individuo consiste en mantenerse en la relación con lo otro. Pero lo que no es capaz de mantenerse y se vuelve *químicamente* algo otro de lo que es *empíricamente*, confunde al conocer y lo lleva al mismo conflicto, si debe atenerse al uno o al otro lado, puesto que la cosa misma no es algo que permanezca igual y en ella los lados se apartan uno del otro.

[17] En tales sistemas de lo universal que permanece-igual-a-sí, este tiene así el significado de ser tanto lo que permanece-igual-a-sí del conocer como de las cosas mismas. Sin embargo, esta ampliación de las *determinaciones que permanecen-iguales*, cada una de las cuales describe tranquilamente la serie de su progreso y obtiene espacio para garantizarse[13], pasa esencialmente también a su contrario, a la confusión de esas determinaciones porque la característica, la determinación universal, es la unidad de lo contrapuesto, de lo determinado y de lo universal en sí; esa unidad, entonces, tiene que disociarse en esa oposición. Por eso, si la determinación, por un lado, vence a lo universal en el que tiene su esencia, este, por el contrario, obtiene igualmente, por el otro lado, su dominio sobre aquella, empuja la determinación a su límite y entremezcla allí sus distinciones y sus esencialidades. El observar, que las mantuvo ordenadamente unas aparte de las otras y creyó tener en ellas algo firme, ve que un principio se traslapa sobre el otro, que se forman tránsitos y confusiones, y cómo con ello se junta lo que él tomaba antes como pura y simplemente separado, y se separa lo que él consideraba junto; de tal manera que ese atenerse fijamente al ser tranquilo que permanece igual a sí mismo tiene que verse perturbado aquí precisamente

---

12 Referencia a la taxonomía botánica del mismo Lineo en *Systema vegetabilium secundum classes*, a quien, como se señaló, debió conocer por Blumenbach. Lineo distingue entre plantas monoicas (con flores masculinas y femeninas, pero en una misma rama de la planta) y bioicas (con solo flores masculinas o femeninas).

13 El término "garantizarse" tiene el sentido de 'mantenerse' o 'permanecer'.

en sus determinaciones más universales, por ejemplo, lo que el animal o la planta tienen como características esenciales, con instancias que le arrebatan toda determinación, que hacen enmudecer a lo universal al que se había elevado y lo reconducen al observar y al describir carentes-de-pensamiento.

[Γ. Descubrimiento de las leyes]

[α. Concepto y captación de la ley]

[18] Este observar que se reduce a lo simple o que restringe la dispersión sensible mediante lo universal, encuentra en su objeto la *confusión de su principio* porque lo determinado, por su misma naturaleza, tiene que perderse en su contrario; por eso la razón tiene, más bien, que avanzar desde la determinación *inerte*, que tenía la apariencia del permanecer, a la observación de esta tal como ella es en verdad, a saber, como un *referirse* {141-142} *a su contrario.* Las que son llamadas características esenciales son determinaciones *en reposo*, que, tal como se expresan y son captadas como *simples*, no exponen lo que constituye su naturaleza, a saber, ser *momentos* evanescentes del movimiento que se repliega-dentro-de-sí. Como ahora el instinto-racional[14] viene a buscar la determinación conforme a su naturaleza de ser esencialmente no para sí, sino de pasar a lo contrapuesto, él busca la *ley* y el *concepto* de esta misma; es cierto que los busca igualmente como realidad-efectiva *que-está-siendo*, pero esta de hecho se le desaparecerá, y los lados de la ley se vuelven puros momentos o abstracciones, de modo que la ley surge en la naturaleza del concepto que ha abolido en sí el indiferente permanecer de la realidad-efectiva sensible.

[19] Para la consciencia observante, la *verdad de la ley* se halla en la *experiencia* como la manera en que el *ser sensible* es *para ella*; no en y para sí misma. Pero como la ley no tiene su verdad en el concepto, ella es entonces algo contingente, no una necesidad o, de hecho, no es una

[14] *Vernunftinstikt*: 'instinto de la razón' o la 'razón como instinto'; se ha traducido como 'instinto-racional'.

ley. Sin embargo, que la ley sea en esencia como concepto no solamente no contradice que se haga presente a la observación, sino que por ello tiene, más bien, *estar-ahí* necesario y es para la observación. Lo universal, en el sentido de la *universalidad-de-la-razón*, es también universal en el sentido que el concepto tiene en él de exponerse *para la* consciencia como lo presente y efectivo o en el sentido de que el concepto se expone a la manera de la coseidad y del ser sensible —pero sin perder por ello su naturaleza y sin haber caído en la inerte consistencia o en la sucesión indiferente. Lo que es válido universalmente tiene también vigencia universal; lo que *debe* ser, *es* también de hecho y lo que únicamente *debe* ser, sin *ser*, no tiene verdad alguna. Por su parte, el instinto de la razón se mantiene con razón apegado a esto y no se deja confundir con los entes-de-razón[15] que únicamente *deben* ser y que deben tener verdad como *deber*, aunque no se los encuentre en experiencia alguna —así mismo con las hipótesis, como con todas las demás invisibilidades de un perenne deber; porque la razón es justamente esa certeza de tener realidad, y lo que para la consciencia no es una autoesencia[16], es decir, lo que no aparece, es para ella absolutamente nada.

[20] Que la verdad de la ley sea esencialmente *realidad* es cierto que viene a ser de nuevo, para esa consciencia que se mantiene en el observar, una *oposición* contra el concepto y contra lo en sí universal o bien, algo como aquello que es su ley no es para ella una esencia de la razón; ella considera que obtiene con ello algo *extraño*. Solo que ella refuta esa opinión suya con el hecho de que {142-143} ella misma no toma su universalidad en el sentido de que *todas y cada una* de las cosas sensibles tengan que haberle mostrado a ella el fenómeno de la ley para que pueda afirmar la verdad de la misma ley. Que las piedras levantadas de la tierra y dejadas libres caen, para ello ciertamente no exige ella que se haya hecho ese intento con todas las piedras; es posible que diga que hace falta haber hecho eso al menos con muchas, a partir de lo cual se puede concluir para las demás con la mayor verosimilitud o con pleno

---

15 *Gedankendinge*: 'cosas-del-pensamiento'; ver: II, nota 13.

16 *Selbstwesen*: 'auto-esencia'; cabría traducirlo como 'entidad propia'. Ver más adelante: nota 24.

derecho *en virtud de la analogía*. Solo que la analogía no solamente no otorga pleno derecho, sino que, más bien, por su naturaleza, se contradice con tanta frecuencia, que concluir por la misma analogía no le permite a ella sacar conclusión alguna. La *verosimilitud* a la que se reduciría el resultado de esta pierde, frente a la *verdad*, toda distinción de mayor o menor verosimilitud; que esta sea tan grande como quiera, ella no es nada frente a la verdad. Ahora bien, el instinto de la razón toma de hecho tales leyes como *verdad*, y es en referencia a su necesidad, que ese instinto no conoce, donde viene a caer en esa distinción, y reduce la verdad de la Cosa misma a verosimilitud, para caracterizar la manera imperfecta cómo se le presenta la verdad a la consciencia que no ha alcanzado aún la intelección en el concepto puro porque la universalidad se presenta únicamente como *simple* universalidad *inmediata*. No obstante, al mismo tiempo es gracias a ella que la ley tiene verdad para la consciencia; que la piedra caiga es para la consciencia verdadero porque la piedra es *pesada*, es decir, ya que ella tiene en la pesantez *en y para sí misma* la referencia esencial *a la tierra* que se expresa como caída. La consciencia tiene entonces en la experiencia el *ser* de la ley, pero lo tiene igualmente como *concepto* y solo gracias a *ambas circunstancias* a la vez es para ella verdadera la ley; vale, por lo tanto, como ley porque se manifiesta en el fenómeno y es a la vez en sí misma concepto.

[β. El experimento]

[21] Puesto que la ley es a la vez *en sí concepto*, el instinto-racional de esta consciencia procede él mismo necesariamente, pero sin saber que lo quiere, a *purificar* la ley y sus momentos para volverla *concepto*. Elabora ensayos con la ley. Tal como la ley aparece en primera instancia se presenta como impura, cubierta con ser sensible singular, y el concepto se muestra sumergido en material empírico. El instinto-racional pretende con sus ensayos encontrar qué se sigue bajo estas y aquellas circunstancias. Con ello la ley parece ahora sumergirse tanto más en el ser sensible; pero este viene, más bien, a perderse. Esta investigación tiene el significado interno de encontrar *condiciones puras de la* ley; lo que no quiere decir otra cosa sino elevar la ley por completo a la figura del concepto y *anular* toda atadura *de sus momentos a un determinado ser*, aunque la consciencia

que así se expresa debería querer-decir que con ello dice algo diferente. La electricidad negativa, {143-144} por ejemplo, que de cierta manera se muestra primero como electricidad-*de-la-resina*, así como se muestra la positiva como electricidad-*del-vidrio*, pierde con los experimentos totalmente esa significación y deviene puramente electricidad *positiva* y *negativa*, cada una de las cuales no pertenece más a una especie particular de cosas; y deja de poderse decir que hay cuerpos que son eléctricamente positivos y otros eléctricamente negativos[17]. Así también la relación entre ácido y base y su movimiento recíproco, configuran una ley en la que estas contraposiciones aparecen como cuerpos. Solo que estas cosas aisladas no tienen realidad-efectiva alguna; la violencia que las separa una de otra no puede impedirles entrar de nuevo igualmente en un proceso porque ellas son solo esa referencia. No pueden permanecer para sí como un diente o una garra y ser mostradas así. Que su esencia consista en pasar de inmediato a un producto neutral convierte su *ser* en un en sí superado o en un universal, y ácido y base tienen verdad únicamente como *universales*. Entonces, así como vidrio y resina pueden ser tanto electricidad positiva como negativa, asimismo ácido y base no se hallan atados como propiedades a esta o a aquella *realidad-efectiva*, sino que cada cosa es solo *relativamente* ácida o básica; lo que parece ser decididamente base o ácido obtiene, en las llamadas sinsomatías, la significación contrapuesta a algo otro. –El resultado de los experimentos supera de esa manera los momentos o activaciones en cuanto propiedades de cosas determinadas y libera los predicados de sus sujetos[18]. Estos predicados

---

17 Se trata de la transformación de la teoría de la electricidad por Benjamin Franklin (1706-1790), quien no distingue ya, como F. Du Fay, entre electricidad del vidrio y de la resina, sino, de manera general, entre electricidad positiva y negativa en un mismo cuerpo: *Briefe von der Elektricität.*

18 Hegel utiliza aquí los conceptos de ácido y base tal como los entendió Jakob Jozsef Winterl (1739-1809): "Segunda categoría de los cuerpos cambiantes, a veces básicos y a veces ácidos. Estos, con frecuencia, no son otra cosa que cuerpos neutrales que en su punto de saturación son adiáforos [neutrales], pero con la sobresaturación devienen ácidos o básicos; [...] Si esos sustratos neutros deben volverse ácidos o bases, tienen entonces que ser activados con el principio ácido o básico". Estos principios se consideran inmateriales. Entre el sustrato material y su 'animación' no se supone ninguna atracción inmediata. En cuanto al concepto de sinsomatía: "Quinta categoría de los ácidos que se conectan con ácidos y de bases que se

vienen a encontrarse únicamente como universales, tal como ellos son en verdad; en virtud de esa autosuficiencia obtienen entonces el nombre de *materias*[19], que no son ni cuerpos, ni propiedades, y uno se guarda muy bien de llamar cuerpos al oxígeno, etc., a la electricidad positiva y negativa, al calor, etc.

[γ. Las materias]

[22] La *materia*, por el contrario, no es una *cosa que-está-siendo*, sino el ser como *universal* o a la manera del concepto. La razón, que es todavía instinto, hace esta distinción correcta, sin la consciencia de que ella, en cuanto experimenta la ley en todo ser sensible, justamente por ello supera su ser sensible y, en cuanto capta sus momentos como *materias*, la esencialidad de estas se le ha vuelto lo universal, y en esta expresión es enunciado como algo sensible insensible, como un ser sin-cuerpo y, no obstante, objetivo.

[23] Se debe ver ahora qué giro toma para el instinto-racional su resultado y qué nueva figura de su observar se hace con ello presente. Como la verdad de esa consciencia que experimenta vemos la pura ley que se libera del ser sensible; la vemos como *concepto* que está presente

---

conectan con bases. Es cierto que ella tiene la forma de aquella cualidad física que llamamos atracción; pero se distingue esencialmente de esta en que depende de una causa intermedia, que deberá ser considerada en su lugar, y se caracteriza frente a las conexiones neutrales en que ella, en primer lugar, para cambiar los colores de los pigmentos, no amortigua mutuamente en lo esencial el sabor y la fuerza y, en segundo lugar, que no tiende a ninguna otra relación que aquella que se le hace posible mediante la temperatura, la introducción de agua o de la atmósfera, y otras circunstancias ocasionales, y precisamente por ello es constantemente cambiada según la magnitud de esos influjos externos. A esta especie de disolución por completo diferente, y contrapuesta en ambos sentidos a aquella que conecta a las bases y los ácidos, me permito distinguirla en adelante con el nombre propio de *Sinsomatía*". En el § 327 de la *Enciclopedia* (1847) hay una adición (*Zusatz*): "Winterl ha llamado a este proceso sinsomatía; este nombre no aparece en ningún otro lugar, y por eso fue dejado de lado en la tercera edición. Estas sinsomatías son conexiones no mediadas. Sin un medio que produjera cambio y él mismo fuera cambiado; por eso no llegan a ser procesos propiamente químicos": *Darstellung der vier Bestandteile der anorganischen Natur.*

[19] Sobre el término 'materia', ver: II, nota 5.

en el ser sensible, pero que se mueve en él de manera autosuficiente y sin ataduras; inmersa en él, está libre de él y es concepto *simple*. Esto, que es en verdad el *resultado* y la *esencia*, se presenta ahora él mismo para la consciencia pero como *objeto*, y en verdad, como no es para ella {144-145} justamente *resultado* y no tiene referencia al movimiento precedente, se presenta como una *especie particular* de objeto, y su relación con la consciencia se presenta como un observar diferente[20].

[3.1.1.2. Observación de lo orgánico]

[A. La determinación universal de lo orgánico]

[α. Lo orgánico y lo elemental]

[24] Tal objeto que tiene en él el proceso en la *simplicidad* del concepto es lo *orgánico*. Es esa absoluta fluidez en la que se ha disuelto la determinación mediante la cual él sería únicamente *para otro*. Si la cosa inorgánica tiene la determinación en su esencia, por ello únicamente junto con otra cosa constituye la plenitud de los momentos del concepto y, por consiguiente, se pierde al entrar en el movimiento; por el contrario, en la esencia orgánica todas las determinaciones mediante las cuales ella está abierta para lo otro se hallan ligadas mediante la unidad orgánica simple; ninguna que se presente como esencial se refiere libremente a algo otro; y por ello lo orgánico se mantiene en su referencia misma.

[25] Los *lados de la ley* a cuya observación se dirige aquí el instinto-racional son, como se sigue de esta determinación, en primer lugar la naturaleza *orgánica* y la *inorgánica* en su referencia recíproca. Esta última es para la orgánica precisamente la libertad de las determinaciones *desligadas*, opuesta al *concepto simple* de la naturaleza orgánica; determinaciones en las cuales la naturaleza individual se ha *disuelto al mismo tiempo* y de cuya continuidad se ha disociado y es *para sí*. Aire, agua, tierra, zonas y clima son aquellas determinaciones universales que constituyen la esencia simple e indeterminada de las individualidades y en las que estas al

[20] El texto alemán introduce aquí un espacio adicional entre el párrafo [23] y el [24].

mismo tiempo se hallan reflexionadas dentro de sí. Ni la individualidad es simplemente en y para sí, ni tampoco lo elemental, sino que, en la recíproca libertad autosuficiente en la que se presentan para la observación, se comportan al mismo tiempo como *referencias esenciales*, pero de tal manera que lo dominante es la autosuficiencia e indiferencia recíproca entre ambas, y solo pasan parcialmente a la abstracción. La ley se presenta entonces aquí como la referencia de un elemento a la configuración de lo orgánico, el cual tiene una vez el ser elemental frente a sí y la otra vez lo presenta en su reflexión orgánica. Solo que tales *leyes*, como la de que los animales que pertenecen al aire tienen la constitución de aves, los que pertenecen al agua, la constitución de peces, que los animales del norte tienen una piel con pelo espeso, etc., muestran al mismo tiempo una pobreza que no se corresponde con la diversidad orgánica. Además de que la libertad orgánica sabe sustraer de nuevo sus formas de estas determinaciones y ofrece necesariamente constantes excepciones a tales leyes {145-146} o reglas, como quiera llamárselas, también para las formas que caen bajo tales reglas sigue siendo una determinación tan superficial, que incluso la expresión de su necesidad no puede ser otra ni ir más allá de *una gran influencia*; con lo cual uno no sabe qué pertenece propiamente a ese influjo y qué no[21]. Por lo tanto, tales referencias entre lo orgánico y lo elemental no hay que llamarlas de hecho *leyes* porque, por una parte, como se recordó, una tal referencia, según su contenido, no agota para nada el ámbito de lo orgánico y, por otra, tampoco los momentos de la referencia se mantienen ellos mismos indiferentes uno con respecto al otro, ni expresan necesidad alguna. En el concepto de lo ácido se halla el *concepto* de la base, como en el concepto de la electricidad positiva el de la negativa; pero por más que puedan *encontrarse* también juntos la

---

[21] La crítica se refiere a la biología del médico y botánico alemán Gottfried Reinhold Treviranо (1776-1837): "Todos los mamíferos que viven en el agua o en ambientes fríos tienen pelambre más densa y gruesa que aquellos que se mantienen en la tierra o en climas cálidos. Las aves de las zonas cálidas tienen plumaje moderado. Todas las aves casi desnudas, por ejemplo, el avestruz o el casuario, habitan en los climas cálidos. Por el contrario, todas las aves acuáticas, todas las aves de las regiones polares y todas las que se elevan en el aire hasta las regiones más frías, tienen mucho plumaje": *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher y Ärzte*. Sin embargo, Treviranо habla con frecuencia de excepciones a esas leyes y reglas, así como de influencias y de grandes influencias.

piel y el pelo espeso con el norte, la estructura de los peces con el agua y la estructura de las aves con el aire, sin embargo, en el concepto del norte no se halla el concepto de pilosidad densa, ni en el del mar el de la estructura de los peces o en el del aire el de la estructura de las aves. En virtud de esta libertad recíproca de ambos lados, *hay* también animales terrestres que tienen las características esenciales de un ave, del pez, etc. Como la necesidad no puede ser concebida como necesidad interna de la esencia, deja también de tener un estar-ahí sensible y ya no puede ser observada en la realidad-efectiva, sino que ha *salido* de esta. Así, al no encontrarse en la esencia real misma, la necesidad es lo que se llama referencia teleológica[22]; una referencia que es *externa* a los referidos y es, por lo tanto, más bien, lo contrario a una ley. Ella es el pensamiento que se ha liberado por completo de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella.

[β. El concepto-de-fin en la comprensión del instinto-racional]

[26] Si la referencia aludida anteriormente de lo orgánico a la naturaleza elemental no expresa la esencia de lo orgánico, esta esencia se encuentra, en cambio, en el *concepto-de-fin*. Es cierto que para esa consciencia observante no es este la *esencia* propia de lo orgánico, sino que para ella cae por fuera del mismo y es entonces únicamente aquella referencia externa, *teleológica*[23]. Solo que tal como lo orgánico ha sido determinado antes, él es de hecho el fin real mismo porque, como él *se mantiene él mismo* en la referencia a lo otro, él es justamente aquella esencia natural en la que la naturaleza se reflexiona en el concepto y en la que los momentos que en la necesidad han sido puestos unos fuera de otros, el de una causa y un efecto, el de un activo y un pasivo, son reunidos en unidad; de modo que aquí no solo algo se presenta como *resultado*; sino que, como ha retornado dentro de sí, lo último o el resultado es

---

22 Referencia a la determinación kantiana de la adecuación al fin externa o relativa, contrapuesta a la representación de una teleología externa (*KU* § 63).

23 Alusión a la comprensión kantiana de lo orgánico como fin natural al que solo puede corresponderle el significado de un concepto regulativo para la facultad de juzgar reflexionante (*KU* § 65).

igualmente lo *primero* que da comienzo al movimiento y es para él el *fin* que él efectúa. Lo orgánico no produce algo, sino que únicamente *se mantiene* o aquello que es producido se halla igualmente ya presente en cuanto es producido.

[27] Esta determinación tal como ella es en sí y tal como es para el instinto-racional {146-147} hay que analizarla con más precisión para ver cómo ese instinto se encuentra en ella pero no se conoce en lo que ha descubierto. Esto es así pues el concepto-de-fin al que se eleva la razón observante, así como es para ella *concepto consciente*, se hace presente igualmente como algo *efectivo* y no es únicamente una *referencia externa* del mismo, sino su *esencia*. Que esto efectivo que es él mismo un fin se refiera en conformidad-al-fin a algo otro, quiere decir que su referencia es contingente, *de acuerdo con lo que ambos son de manera inmediata*; de manera inmediata ambos son autosuficientes e indiferentes uno con respecto al otro. Pero la esencia de su referencia es algo otro de lo que ellos parecen ser, y el hacer de ambos tiene otro sentido del que es *inmediatamente* para la percepción sensible; en lo que acontece, la necesidad se halla oculta y viene a mostrarse solo *al final*, pero de tal manera que justamente ese final muestra que la necesidad ha sido también lo primero. Sin embargo, el final muestra esa prioridad de sí mismo porque mediante el cambio que ha emprendido el hacer no surge nada distinto de lo que era antes. O bien, si comenzamos por lo primero, entonces este en su final o en el resultado de su hacer retorna únicamente a sí mismo; y justamente por ello se muestra ser algo que se tiene *a sí mismo* como su final, por lo tanto, que como primero ha retornado ya a sí mismo o es *en y para sí mismo*. De modo que, lo que él ha logrado mediante el movimiento de su hacer es él *mismo*; y que se logre únicamente a sí mismo es su *sentimiento-de-sí*[24]. Es cierto que con ello se hace presente la distinción entre *lo que él es* y *lo que él busca*, pero esta es solo la *apariencia de una distinción*, y él es por ello concepto en él mismo.

[28] Ahora bien, así mismo se halla constituida la *autoconsciencia* como un distinguirse de sí de tal manera que a la vez no surja distinción alguna. Por eso ella no encuentra en la observación de la naturaleza

[24] *Selbstgefühl*: expresión para referirse a la 'autopercepción'; es un paso más allá de la 'autoesencia' (*Selbstwesen*).

orgánica nada distinto de esa esencia; se encuentra como una cosa, *como una vida*, pero establece todavía una distinción entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado que, sin embargo, no es distinción alguna. Así como el instinto del animal busca el alimento y lo consume, pero con ello no produce nada distinto que a sí mismo, también el instinto de la razón únicamente se encuentra a sí mismo en su búsqueda. El animal termina con el sentimiento-de-sí. El instinto-racional, por el contrario, es a la vez autoconsciencia, pero porque es únicamente instinto, es puesta a un lado frente a la consciencia y tiene en ella su opuesto. De ahí que su satisfacción se halla, por lo tanto, escindida, se encuentra ciertamente a sí misma, a saber, como *fin*, e igualmente este fin como *cosa*. No obstante, el fin le cae, en primer lugar, *por fuera de la cosa* que se presenta como fin. Este fin en cuanto fin es, en segundo lugar, a la vez *objetivo*, por lo que tampoco le cae a la consciencia dentro de sí como consciencia, sino en otro entendimiento.

[29] Considerada más de cerca, esta determinación se halla igualmente en el concepto de la cosa, de que ella es *fin en ella misma*. Ella, en efecto, *se* mantiene; esto quiere decir, a la vez, que es de su naturaleza ocultar la necesidad y presentarla en forma de referencia {147-148} *contingente* porque su libertad o *ser-para-sí* consiste precisamente en comportarse con lo que le es necesario como algo indiferente; se presenta entonces ella misma como algo cuyo concepto cae por fuera de su ser. Igualmente, la razón tiene la necesidad de mirar su propio concepto como algo que cae por fuera de ella y de esa manera como *cosa*, como algo frente a lo cual ella es *indiferente* y que lo es a su vez frente a ella y frente a su concepto. Como instinto, ella permanece también al interior de ese *ser* o de la *indiferencia*, y la cosa que expresa el concepto sigue siendo para él algo otro, así como este concepto sigue siendo el concepto de algo distinto que la cosa. Así, para la razón la cosa orgánica es *fin* en ella misma únicamente de tal manera que la necesidad, que en su hacer se muestra como oculta, ya que el actuante se comporta en ello como algo indiferente que-está-siendo para sí, cae por fuera de lo orgánico mismo. –Pero, puesto que lo orgánico como fin en él mismo no puede comportarse de otra manera que como tal, entonces se muestra y está presente de manera sensible que él es fin en él mismo y así viene a ser observado. Lo orgánico se muestra como algo que se *mantiene* a sí mismo

y *que está retornando* y *ha retornado* dentro de sí. Sin embargo, en ese ser esta consciencia observante no conoce el concepto-de-fin o no conoce que el concepto de fin no existe en alguna parte en un entendimiento, sino justamente aquí y es como una cosa. Ella establece una distinción entre el concepto-de-fin, por una parte, y el ser para sí y el mantenerse a sí mismo, por la otra, distinción que no es tal. Que la distinción no sea tal no es para la consciencia; para ella es, más bien, un hacer que parece contingente e indiferente frente a lo que mediante él se lleva a cabo y se le desintegra la unidad que, no obstante, los entrelaza a ambos —a aquel hacer y a este fin.

[γ. La autoactividad de lo orgánico, su interior y exterior]

[30] Lo que en este punto-de-vista le corresponde a lo orgánico mismo es el hacer que se sitúa en toda la mitad entre sus términos primero y último, en cuanto lo orgánico tiene en él el carácter de la singularidad. No obstante, al hacer, en cuanto tiene en él el carácter de la universalidad y ha igualado al operante con aquello que por ello se produce, no le correspondería el hacer conforme-al-fin como tal. Aquel hacer singular que es únicamente medio, entra por su singularidad bajo la determinación de una necesidad por completo singular o contingente. Lo que hace lo orgánico para su propio mantenimiento como individuo o de sí como género, carece por ello por completo de ley según este contenido inmediato porque lo universal y el concepto caen por fuera de él. Por consiguiente, su hacer sería la vacía realidad-efectiva sin contenido en ella misma; no sería ni siquiera la realidad-efectiva de una máquina porque esta tiene un fin, y por ello su realidad-efectiva tiene un contenido determinado. Abandonada así por la universalidad, vendría a ser la actividad únicamente de algo que-está-siendo en cuanto *que-está-siendo*, es decir, una actividad no reflexionada a la vez dentro de sí, como es la de un ácido o una base; una realidad-efectiva que no podría separarse de su inmediato {148-149} estar-ahí, ni renunciar a aquello que se pierde en la referencia a su opuesto, pero que podría mantenerse. Ahora bien, el ser cuya realidad-efectiva es la que se considera aquí, es puesto como una cosa *que se mantiene* en su referencia a su contrapuesto; la *actividad* como tal no es nada más que la pura forma sin-esencia de su

ser-para-sí, y su sustancia, que no es meramente ser determinado, sino lo universal, o sea, su *fin*, no cae fuera de ella; ella es en ella misma actividad que está-retornando dentro de sí, no reconducida dentro de sí por algo extraño.

[31] Ahora bien, esa unidad de la universalidad y de la actividad no es para esta consciencia *observante* porque esa unidad es esencialmente el movimiento interno de lo orgánico y únicamente puede ser captada como concepto; mientras que la observación busca los momentos bajo la forma del *ser* y *permanecer*; y, puesto que el todo orgánico consiste esencialmente en no tener así en él los momentos y no dejar que se los encuentre en él, la consciencia, desde su punto-de-vista, transforma la oposición en una oposición tal que le sea conforme a ese punto-de-vista.

[32] De esta manera surge para la consciencia la esencia orgánica como una referencia entre dos momentos *que-están-siendo* y *fijos* —por lo tanto, de una oposición cuyos dos lados, por una parte, parece que le hubieran sido dados en la observación y, por la otra, expresan de acuerdo con su contenido la oposición entre el *concepto-de-fin* orgánico y la *realidad-efectiva*; pero debido a que con ello el concepto como tal ha sido suprimido de una manera oscura y superficial en la que el pensamiento se ha rebajado hasta el representar. Vemos así que se hace referencia al primero, al concepto-de-fin, más o menos con lo *interior*, y a la otra, a la realidad-efectiva, con lo *exterior*, y su referencia genera la ley *de que lo exterior es expresión de lo interior.*

[33] Considerado de cerca ese interior con su contrapuesto y su referencia recíproca, resulta que, ante todo, ambos lados de la ley ya no se expresan como en las anteriores leyes, donde ellos aparecían como *cosas* autosuficientes, cada una como un cuerpo concreto, ni tampoco, por lo demás, de modo que lo universal debiera tener su existencia en alguna parte *fuera de lo que-está-siendo*[25]. Por el contrario, la esencia orgánica es colocada, más bien, como fundamento, simplemente sin separarla, en cuanto contenido de lo interior y de lo exterior, e igual para uno y otro; por eso la oposición es todavía una oposición puramente formal, cuyos lados reales tienen el mismo *en-sí* como su esencia, pero a la vez, como

---

[25] Ver: v, [21] y [25].

interior y exterior, son realidades opuestas y tienen un *ser* distinto para el que observa, y cada una parece tener para él un contenido peculiar. Ahora bien, este contenido peculiar, puesto que es la misma sustancia o unidad orgánica, puede ser únicamente de hecho una forma distinta de la misma; y esto es indicado por la consciencia observante, ya que {149-150} lo exterior es únicamente *expresión* de lo interior. –Estas mismas determinaciones de la relación, a saber, la indiferente autosuficiencia de los diversos, y en ella su unidad en la que desaparecen, las hemos visto en el concepto-de-fin[26].

[B. La figura de lo orgánico]

[α. Las propiedades orgánicas y los sistemas]

[34] Se tiene que ver ahora qué *figura* tienen lo interior y lo exterior en su ser. Lo interior en cuanto tal debe tener igualmente un ser exterior y una figura, así como también lo exterior en cuanto tal porque él es objeto o él mismo está puesto como que-está-siendo y como presente para la observación.

[35] La sustancia orgánica en cuanto *interior* es el alma *simple*, el puro *concepto-de-fin* o lo *universal* que en su partición permanece igualmente como fluidez universal, y aparece por ello en su *ser* como el *hacer* o el *movimiento* de la realidad-efectiva que desaparece; mientras que, por el contrario, lo *exterior*, contrapuesto a aquel interior que-está-siendo, consiste en el ser *quiescente* de lo orgánico. La ley, como la referencia de aquello interior a esto exterior, expresa así su contenido, una vez en la exposición de *momentos* universales o *simples características-esenciales* y la otra vez en la exposición de la esencialidad hecha efectiva o de la *figura*. Aquellas primeras *propiedades* orgánicas simples, para llamarlas así, son *sensibilidad*, *irritabilidad* y *reproducción*[27]. Estas propiedades, al menos las dos primeras, es verdad que parecen no referirse al organismo

---

26 El texto alemán introduce aquí un espacio adicional entre el párrafo [33] y el [34]. Para lo dicho en V, [32] y [33], ver: párrafos [27] al [30].

27 La terminología proviene de Schelling en su filosofía de la naturaleza, donde parte

en general, sino únicamente al organismo animal. De hecho, el vegetal expresa también únicamente el concepto simple de organismo que *no ha desarrollado* sus momentos; de modo que con respecto a ellos, en cuanto deben ser para la observación, tenemos que atenernos a aquel organismo que expone el estar-ahí desarrollado de los momentos.

[36] Ahora bien, en lo concerniente a las propiedades mismas, ellas provienen inmediatamente del concepto de fin-para-sí[28]. Esto se debe a que la *sensibilidad* expresa en general el concepto simple de la reflexión orgánica dentro de sí o la fluidez universal del mismo; mientras que la *irritabilidad* expresa la elasticidad orgánica de comportarse en la reflexión a la vez *reactivamente* y la efectuación contrapuesta al primer *ser dentro de sí* quiescente en la que aquel abstracto ser para sí es un ser *para otro*. La *reproducción*, a su vez, es la acción de este organismo *total* reflexionado dentro de sí, su actividad como *fin* en sí o como *género*, en la que, por lo tanto, el individuo se repele de sí mismo y repite engendrándolas ya sea sus partes orgánicas o ya sea al individuo total. Tomada con el significado de *autoconservación*[29] *como tal*, la reproducción expresa el concepto formal de lo orgánico o la sensibilidad; pero ella es propiamente el concepto orgánico real o el *todo* que, como individuo, retorna dentro de sí, ya sea mediante [150-151] la producción de las partes singulares de sí mismo, ya sea como género, mediante la producción de individuos.

[37] El *otro significado* de estos elementos orgánicos, a saber, en cuanto son lo *exterior*, es su manera *configurada* según la cual se hacen presentes como partes *efectivas*, pero a la vez también como *universales* o como *sistemas* orgánicos: la sensibilidad, digamos, como sistema nervioso, la irritabilidad como sistema muscular, la reproducción como entrañas de la conservación del individuo y del género.

---

de las propiedades originarias de la materia animal; también habla allí de la sensibilidad, la irritabilidad y la fuerza reproductiva como propiedades de la naturaleza animal.

28 *Selbstzweck*: expresión para referirse a la entidad cuyo fin está en sí misma. Antes se ha hablado de 'autoesencia' (*Selbstwesen*) y de 'sentimiento-de-sí' (*Selbstgefühl*).

29 *Selbsterhaltung*: 'autoconservación'. El término debe entenderse en la línea de los términos anteriores.

[38] Según esto, las leyes peculiares de lo orgánico atañen a una relación entre los momentos orgánicos en su doble significado de ser, una vez, una *parte* de la configuración orgánica y, la otra vez, la de ser la determinación *universal fluida* que atraviesa todos esos sistemas. Entonces, en la expresión de una tal ley, una determinada *sensibilidad* tendría, por ejemplo, en cuanto momento del organismo *total*, su expresión en un sistema nervioso configurado de manera determinada o ella estaría también conectada con una *reproducción* determinada de las partes orgánicas del individuo o de la propagación del todo, etc. –Ambos lados de una tal ley pueden ser *observados*. *Lo exterior* es, según su concepto, el *ser para otro*; por ejemplo, la sensibilidad tiene en el *sistema* nervioso[30] su modalidad realizada de manera inmediata; y como *propiedad universal* ella es, en sus *exteriorizaciones*, igualmente algo objetivo. El lado que se llama lo *interior* tiene su lado *exterior propio*, que es distinto de lo que, en el todo, se llama lo *exterior*.

[β. Los momentos de lo interior en su relación recíproca]

[39] Es muy cierto que ambos lados de una ley orgánica serían observables, pero no así las leyes de su referencia mutua; y si la observación no llega hasta allí, no es porque ella, como *observación*, fuese muy corta de vista y no debiera proceder empíricamente sino partir de la idea; ya que tales leyes, si fueran algo real, tendrían de hecho que presentarse de manera efectiva y ser, por lo tanto, observables; sino porque el pensamiento de leyes de esa especie muestra no tener verdad alguna.

[40] Se ha dado como una ley la relación de que la *propiedad* orgánica universal, en un sistema orgánico, se habría vuelto cosa y tendría en esta su reproducción configurada, de modo que ambas serían la misma esencia, una vez como momento universal, la otra presente como cosa. Pero, además, el lado de lo interior es también para sí una relación de muchos lados y surge entonces en primer lugar el pensamiento de una ley como una referencia recíproca de las actividades orgánicas universales o de las propiedades. Si ello es posible, es algo que debe decidirse a partir

[30] El texto dice: "in dem sensibeln Systeme" ("en el sistema sensible").

de la naturaleza de una tal propiedad. Sin embargo, ella, como fluidez universal, no es, por una parte, algo restringido a la manera {151-152} de una cosa y que se mantenga distinta como un estar-ahí que debería constituir su figura, sino que la sensibilidad va más allá del sistema-nervioso y atraviesa todos los demás sistemas del organismo —por otra parte, ella es *momento* universal, el cual es esencialmente inseparado e inseparable de la reacción o irritabilidad, así como de la reproducción. Esto es así pues como reflexión dentro de sí, la sensibilidad tiene simplemente la reacción en ella. Solo que ser-reflexionado dentro de sí es pasividad o estar muerto, no sensibilidad, ni tampoco acción, que es lo mismo que reacción, es irritabilidad cuando no está-reflexionada-dentro-de-sí. La reflexión en la acción o la reacción, y la acción o reacción en la reflexión es justamente aquello cuya unidad constituye lo orgánico, una unidad que significa lo mismo que la reproducción orgánica. De lo cual se sigue que en cada modalidad de la realidad-efectiva tiene que darse la misma *cantidad* de sensibilidad —en cuanto consideramos primero la relación recíproca de esta misma sensibilidad con la irritabilidad— así como de irritabilidad, y que un fenómeno orgánico puede ser captado y determinado o si se quiere, explicado, según la una o la otra. Aquello mismo que alguien asume, digamos, como elevada sensibilidad, puede otro, con igual derecho, considerarlo como elevada irritabilidad, y como irritabilidad *del mismo nivel.* Si se las llama *factores*, y esta no debe ser una palabra insignificante, con ello justamente se expresa que son *momentos* del concepto[31], de modo que el objeto cuya esencia está constituida por este concepto las tiene de igual manera en él y cuando se lo determina con respecto a una como muy sensible, hay que decir, con respecto a la otra, que es igualmente irritable.

[41] Si se las distingue, como es necesario hacerlo, ellas son distintas según el concepto y su oposición es *cualitativa.* No obstante, si, además de esta verdadera distinción, son puestas también como diversas en cuanto están-siendo y para la representación, de modo que pudieran ser lados

[31] Otra referencia a la filosofía de la naturaleza de Schelling: "A todo lo largo de nuestras ciencias se ha demostrado que en el concepto sintético de irritabilidad se piensan unidos ambos factores de sensibilidad e irritabilidad": *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.*

de la ley, entonces ellas aparecen en diversidad *cuantitativa*. Su peculiar oposición cualitativa pasa con ello a la *magnitud* y surgen leyes como que, por ejemplo, la sensibilidad y la irritabilidad se hallan en relación inversa de su magnitud, de modo que cuando una crece la otra disminuye[32]; o mejor, si se toma la magnitud misma como contenido, que la magnitud de algo aumenta así como su pequeñez disminuye. –Pero si a esta ley se le da un determinado contenido, por ejemplo, que la magnitud de un hueco *aumenta* entre más *disminuye* lo que conforma su relleno, esta relación inversa puede igualmente cambiarse en una directa y decirse que la magnitud del hueco *aumenta* en relación directa a la cantidad de lo que se le extrae —una proposición *tautológica*, sea que se la exprese como relación {152-153} directa o inversa, que en su peculiar expresión solo quiere decir esto, que una magnitud crece tanto, cuanto crece esa magnitud. Así como el hueco y aquello que lo llena y que se le extrae son cualitativamente contrapuestos, pero en cuanto a la realidad de los mismos y a sus determinadas magnitudes son una y la misma cosa, y también el aumento de la magnitud y la disminución de la pequeñez son lo mismo, y su contraposición vacía de sentido termina en una tautología, así también los momentos orgánicos son igualmente inseparables en lo que tienen de real y en su magnitud, que es la magnitud del mismo; el uno disminuye únicamente con el otro y aumenta únicamente con él porque uno simplemente tiene sentido solo en cuanto el otro se da —o mejor, ya en general es indiferente considerar un fenómeno orgánico como irritabilidad o como sensibilidad e igual sucede cuando se habla de su magnitud. Tan indiferente resulta expresar el aumento de un hueco como su aumento en cuanto vacuidad, como expresarla como aumento

---

[32] Hegel se refiere aquí, tal vez por información de Schelling, a la regularidad hipostasiada por Kielmeyer: "Así, de las premisas coexistentes que se han presentado aquí se desarrolla ahora [...] la siguiente ley: la irritabilidad, sin tener en cuenta la permanencia de sus manifestaciones, aumenta, así como la rapidez, frecuencia o diversidad precisamente de esas manifestaciones, y la multiplicidad de las sensaciones disminuye. De esa manera, en las diversas organizaciones la falta de duración en la irritabilidad se vería equilibrada por la frecuencia, diversidad y rapidez de sus manifestaciones, y mayor variedad en la sensibilidad": *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen*. En su filosofía de la naturaleza, Schelling se ocupó con frecuencia de las hipótesis de Kielmeyer, aunque posteriormente descartó esa construcción formal.

del relleno que se le extrae. O un número, por ejemplo *tres*, conserva su magnitud, ya sea que yo lo tome como positivo o como negativo; y si yo aumento el tres a cuatro, tanto lo positivo como lo negativo se ha vuelto cuatro; –como el polo sur en un imán es exactamente tan fuerte como su polo norte o una electricidad positiva o un ácido son exactamente tan fuertes como la electricidad negativa o como la base sobre la cual actúa. –Una tal magnitud como esas tres o un imán, etc., es una *estar-ahí* orgánico; es aquello que es aumentado o disminuido, y cuando es aumentado, *ambos* factores de esta son aumentados, tanto como aumentan los polos del imán o como la dos electricidades, cuando un imán etc., es reforzado. –Que precisamente ambos sean tan poco diferentes en cuanto a *intensión* y *extensión*[33], que el uno no pueda disminuir en extensión y, por el contrario, aumentar en intensión, mientras que el otro debería, a la inversa, disminuir su intensión y aumentar en cambio en extensión, cae dentro del mismo concepto de contraposición vacía; la intensión real es simplemente tan grande como la extensión, e inversamente.

[42] Como se ve, en este legislar ocurre propiamente que sensibilidad e irritabilidad comienzan conformando la oposición orgánica determinada; pero este contenido se pierde, y la oposición viene a parar en lo formal del aumentar y disminuir de la magnitud o de la diversa intensión y extensión —una oposición que ya no le concierne para nada a la sensibilidad e irritabilidad, y tampoco las expresa. Por eso tal juego vacío del legislar no está ligado a los momentos orgánicos, sino que puede llevarse a cabo por doquier con todo y se basa en general en el desconocimiento de la naturaleza lógica de esas oposiciones. {153-154}

[43] Finalmente, si en lugar de la sensibilidad y la irritabilidad, se referencia la reproducción con la una o con la otra, desaparece incluso el motivo para ese legislar porque la reproducción no se halla en contraposición con esos momentos, como ellos entre sí; y como ese legislar descansa sobre esa contraposición, entonces falla aquí incluso la apariencia de que ella tenga lugar.

---

[33] Se trata de los términos lógicos de 'comprensión' (contenido semántico de un término) y 'extensión' (cantidad de individuos a los que se aplica); cuanto mayor comprensión tiene un término, menos extenso es y a la inversa.

[44] El legislar que se acaba de considerar contiene la distinción de lo orgánico en su significado de momentos de su *concepto*, y debería ser propiamente un legislar *a priori*. Sin embargo, en él mismo reside este pensamiento, de que ellos tienen el significado de *estar-presentes*, y la consciencia meramente observante tiene que atenerse en todo caso al estar-ahí de ellos. La realidad-efectiva orgánica tiene necesariamente en ella una tal oposición, tal como lo expresa su concepto, la que puede ser determinada como irritabilidad y sensibilidad, así como ambas aparecen a su vez diferentes de la reproducción. –La *exterioridad* en la que son considerados aquí los momentos del concepto orgánico es la *propia* exterioridad *inmediata* de lo interior, no lo *exterior* que es exterior en el todo y que es *figura*, y en referencia al cual hay que considerar luego lo interior[34].

[45] Ahora bien, considerada así la oposición entre los momentos tal como se da en el estar-ahí, sensibilidad, irritabilidad y reproducción se reducen entonces a *propiedades* comunes, que una para otra son universalidades tan indiferentes como lo son peso específico, color, dureza, etc. En este sentido puede muy bien observarse que algo orgánico sea más sensible o irritable o tenga mayor fuerza reproductiva que otro; así como que la sensibilidad, etc., de uno sea *específicamente* diferente de la de otro, que uno se comporte de manera diferente a otro frente a determinados estímulos, como el caballo frente a la avena y al heno, y el perro también de manera diferente frente a ambos, etc., así como puede observarse que un cuerpo sea más duro que otro, etc. –Solo que estas propiedades sensibles, dureza, color, etc., así como los fenómenos de la receptibidad a los estímulos de la avena, de la irritabilidad frente a las cargas o del número y manera de engendrar crías, referidas unas a otras y comparadas entre sí se oponen esencialmente a toda regularidad[35]. Esto se debe a que la determinación de su *ser sensible* consiste justamente en existir completamente indiferentes unas determinaciones con respecto a otras, en exponer la libertad de la naturaleza desligada del concepto,

---

34 Ver: [52] "Si con ello se ha eliminado [...]".

35 *Gesetzmässigkeit*: 'conformidad con la ley', 'regularidad', 'legaliformidad'. Ver: III, nota 18.

más que exponer la unidad de una referencia; en exponer su irracional ir y venir entre los momentos del concepto en la escala de la magnitud contingente, más que a estos mismos momentos.

[γ. La referencia de los lados de lo interior a los lados de lo exterior]

[46] El *otro* lado según el cual se comparan los momentos simples del concepto orgánico con los momentos de la *configuración* es el que vendría a dar la {154-155} ley propiamente tal, el cual enunciaría al verdadero *exterior* como expresión de lo *interior*. –Puesto que ahora esos momentos simples son propiedades fluidas que se compenetran, ellas no tienen en la cosa orgánica una expresión separada, tal como es aquello que es llamado un sistema singular de la figura. O bien, si la idea abstracta de organismo solo es expresada verdaderamente en aquellos tres momentos porque no son algo fijo, sino únicamente momentos del concepto y del movimiento, entonces, el organismo, por el contrario, en cuanto configuración, no es asumido por esos tres sistemas determinados tal como los analiza la anatomía. En la medida en que tales sistemas deben ser encontrados en su realidad-efectiva y ser legitimados por ese encontrar, hay también que recordar que la anatomía no presenta únicamente tres sistemas semejantes, sino muchos más. –Además, aparte de esto, el *sistema* sensible en general tiene que significar algo muy diferente de lo que se llama *sistema-nervioso*, también el *sistema* irritable algo diferente del *sistema-muscular* y el *sistema* reproductivo algo diferente de las *entrañas* de la reproducción[36].

---

[36] La ocasión para la crítica podrían ofrecerla algunas aseveraciones de Schelling, quien distingue entre diversos sistemas del organismo y sostiene que debe darse sensibilidad como lo negativo de la irritabilidad en un organismo que presente una absoluta negación de la irritabilidad, por ejemplo: el sistema cerebral y nervioso. A la inversa, se presenta la irritabilidad en un organismo que sea solo irritabilidad: corazón y arterias. Finalmente, la fuerza reproductiva se manifiesta en un tercer sistema al que pertenecen todos los órganos de la nutrición, secreción y asimilación. Sin embargo, la crítica se dirige, más bien, a Kilian, ya que Schelling, en su lección sobre la medicina y los organismos naturales, enfatiza la significación subordinada de una anatomía comparativa únicamente empírica, que solo ofrece los propósitos para comprender lo simbólico de todas las figuras, es decir, el tipo interior en lo externo. En esta clase de reflexiones juegan un papel fundamental los trabajos de

En los sistemas *configurados*[37] como tales el organismo es captado según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos captados de esa manera pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento y al organismo viviente. Como tales partes, ellas, más bien, han dejado *de ser*, ya que cesan de ser procesos. Puesto que el *ser* del organismo es esencialmente universalidad o reflexión dentro de sí mismo, entonces el ser de su todo, así como sus momentos, no pueden consistir en un sistema anatómico, sino que la expresión efectiva y su exterioridad se da, más bien, únicamente como un movimiento que transcurre a través de las diversas partes de la configuración y en el que aquello que ha sido separado y fijado como sistema singular se muestra esencialmente como momento fluyente, de modo que no es aquella realidad-efectiva, tal como la encuentra la anatomía, la que puede valer como su realidad, sino solo ella como proceso, único en el cual las partes anatómicas tienen un sentido.

[47] Sucede, entonces, que ni los momentos del *interior* orgánico tomados para sí estén en condiciones de proporcionar los lados de una ley del ser; ya que ellos en una tal ley deberían poder ser expresados en un estar-ahí, ser distintos unos de otros, y no deberían poder ser llamados cada uno de igual manera que los otros; ni tampoco que ellos, puestos a un lado, tengan en el otro su realización en un sistema fijo porque esto último no es algo que simplemente tuviera verdad orgánica, ni tampoco es la expresión de aquellos momentos del interior. Lo esencial de lo orgánico, puesto que él es en sí lo universal, consiste, más bien, simplemente, en tener sus momentos en la realidad-efectiva de manera igualmente universal, es decir, como procesos fluyentes, pero no en ofrecer una figura de lo universal en una cosa aislada. {155-156}

Albrecht von Haller (*Albertus de Haller de partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus*).

37 La expresión "in den Systemen der Gestalt" ("en los sistema de la figura") se refiere a los sistemas configurados, como el sistema nervioso, el reproductivo, etc.

[Γ. El pensamiento del organismo]

[α. La unidad orgánica]

[48] De esta manera, en lo orgánico se echa a perder simplemente la representación de una *ley*. La ley quiere captar y expresar la oposición como lados quiescentes y expresar en ellos la determinación en la que consiste su referencia recíproca. Lo *interior*, al que pertenece la universalidad fenoménica, y lo *exterior*, al que pertenecen las partes de la figura quiescente, deberían constituir los lados correspondientes de la ley[38], pero mantenidos así, separados unos de otros, pierden su significado orgánico; a la representación de la ley le subyace precisamente esto, que sus dos lados tendrían para sí un subsistir indiferente que-está-siendo, y que en ellos la referencia estaría repartida como una determinación duplicada que se corresponde. Cada lado de lo orgánico es, más bien, esto en él mismo, ser universalidad simple en la que todas las determinaciones se hallan disueltas y ser el movimiento de ese disolver.

[49] La intelección de la distinción de ese legislar frente a formas precedentes calificará por completo su naturaleza. –En efecto, si miramos retrospectivamente el movimiento del percibir y del entendimiento que se reflexiona dentro de sí y que con ello determina su objeto, ese entendimiento no tiene allí frente a él, en su objeto, la *referencia* de estas determinaciones abstractas, de lo universal a lo singular, de lo esencial a lo externo, sino que él mismo es el pasar, para el que ese pasar no se vuelve objetivo[39]. Aquí, por el contrario, es la unidad orgánica misma el *objeto*, es decir, justamente la referencia entre aquellas oposiciones y esta referencia es puro pasar. Este pasar, en su simplicidad, es inmediatamente *universalidad*, y en cuanto ella ingresa en la distinción, cuya referencia debe ser expresada por la ley, sus momentos son *en cuanto que objetos universales* de esa consciencia y la ley reza que lo *exterior* sea expresión de lo *interior*. El entendimiento ha captado aquí *el pensamiento* de la

[38] Ver: V, [37] y [38].

[39] Ver: II, [21].

ley misma, ya que él antes únicamente buscaba en general leyes[40], y los momentos de estas se le presentaban vagamente como un contenido determinado, no como los pensamientos de aquellas mismas. –Con respecto al contenido, no deben considerarse aquí aquellas leyes que son únicamente un tranquilo asumir distinciones que *están-siendo* puramente en la forma de la universalidad, sino leyes que tienen inmediatamente en esas distinciones también la inquietud del concepto y con ello a la vez la necesidad de la referencia entre los lados. Solo que, precisamente porque el objeto, esto es, la unidad orgánica, une inmediatamente el superar infinito o la absoluta negación del ser con el ser quiescente, y los momentos son esencialmente *puro pasar*, no se dan entonces tales lados que *están-siendo* como los que son requeridos para la ley. {156-157}

[β. La superación de la ley]

[50] Para obtenerlos, el entendimiento tiene que mantenerse en el otro momento de la relación orgánica; a saber, en el *ser-reflexionado* dentro de sí mismo del estar-ahí orgánico. No obstante, este ser es tan plenamente reflexionado dentro de sí, que no le queda sobrando ninguna determinación frente a lo otro. El ser sensible *inmediato* es inmediatamente uno con la determinación como tal y expresa, por lo tanto, una distinción cualitativa en él; como, por ejemplo, azul frente a rojo, ácido frente a lo alcalino, etc. Pero el ser orgánico retornado dentro de sí es por completo indiferente frente a lo otro, su existencia es la simple universalidad y le deniega al observar distinciones sensibles permanentes o, lo que es lo mismo, muestra su determinación esencial solo como el *intercambio* de determinaciones que *están-siendo*. Por consiguiente, la manera como se expresa la distinción en cuanto que-está-siendo, es que ella es *indiferente*, es decir, se expresa como *magnitud*. Sin embargo, con ello el concepto ha sido suprimido y la necesidad ha desaparecido. –Ahora bien, el contenido y la plenitud de este ser indiferente, el intercambio de las determinaciones sensibles reunidas en la simplicidad de una determinación orgánica, viene a expresar a la vez esto, que el ser indiferente justamente no tiene

---

40 Ver: III, [18].

aquella determinación —la de la propiedad inmediata— y lo cualitativo solo viene a caer en la magnitud, como lo hemos visto antes[41].

[51] Así pues, aunque lo objetivo que es captado como determinación orgánica tenga ya el concepto en él mismo y por eso se distinga de aquello que es para el entendimiento, el cual se comporta como puramente perceptivo en la captación del contenido de sus leyes, no obstante, ese captar recae por completo en el principio y la manera propia del entendimiento meramente perceptivo, en razón de que lo captado es utilizado como momento de una *ley*; como con ello lo captado asume el modo de ser de una determinación firme, es decir, la forma de una propiedad inmediata o de un fenómeno quiescente viene a ser además asumido en la determinación de la magnitud, con lo cual la naturaleza del concepto se ve reprimida. –El trueque de algo meramente percibido por algo reflexionado dentro de sí, de una determinación meramente sensible por una orgánica, pierde entonces una vez más su valor, y la pierde en verdad porque el entendimiento todavía no ha superado el legislar.

[52] Para establecer con algunos ejemplos la comparación en referencia a ese trueque, digamos que algo que para la percepción es un animal con fuertes músculos —viene a ser determinado como organismo animal de elevada irritabilidad, o, lo que para la percepción es un estado de gran debilidad— como estado de elevada sensibilidad o, si se prefiere, como una afección anormal y en verdad una potenciación de esta misma (expresiones que, en lugar de traducir lo sensible al concepto, lo hacen al latín —y además a un mal latín)[42]. Que el animal {157-158} tenga músculos fuertes puede ser expresado por el entendimiento también de esta manera, el animal posee una gran *fuerza-muscular* —así como la gran debilidad, expresarla como una menor *fuerza*. La determinación mediante la irritabilidad tiene la ventaja, sobre la determinación como *fuerza*, que esta última expresa la reflexión indeterminada dentro de sí, mientras que aquella expresa la reflexión determinada porque la fuerza *peculiar* del músculo es precisamente irritabilidad —y tiene la ventaja

---

41 Ver: v, [41]: "Su peculiar oposición cualitativa [...]".

42 Se refiere a la terminología de Kilian en *Entwurf eines Systems der gesamten Medizin*. El término 'potenciación' lo retomó Schelling en su filosofía de la naturaleza.

sobre la determinación como *músculos fuertes*, ya que, como sucedía en la fuerza, la reflexión dentro de sí está contenida a la vez en ella. Así como la debilidad o la menor fuerza, también la *pasividad orgánica* se ve expresada de manera determinada por la *sensibilidad*. No obstante, al tomar esta sensibilidad de esa manera para sí y fijarla, y al conectarla además con la determinación de la *magnitud* y contraponerla como mayor o menor sensibilidad a una mayor o menor irritabilidad, cada una es rebajada por completo al elemento sensible y a la forma vulgar de una propiedad y su referencia no viene a ser el concepto, sino, por el contrario, la magnitud, en la que ahora cae la oposición, y se vuelve una distinción sin-pensamiento. Si con ello se ha eliminado lo indeterminado de las expresiones *fuerza, vigor* y *debilidad*, se presenta ahora el igualmente vacío e indeterminado dar vueltas con las oposiciones de una sensibilidad e irritabilidad más elevada o más baja en su crecer y decrecer en sí y una contra la otra[43]. Así como vigor y debilidad son determinaciones por completo sensibles y sin-pensamiento, no lo son menos la mayor o menor sensibilidad e irritabilidad, o sea, el fenómeno sensible captado sin pensamiento y expresado de igual manera. En el lugar de aquellas expresiones sin concepto no se ha hecho presente el concepto, sino que vigor y debilidad han sido llenadas con una determinación que, tomada para sí de manera exclusiva, descansa sobre el concepto y lo tiene como contenido, pero pierde por completo ese origen y ese carácter. –Por lo tanto, mediante la forma de la simplicidad y la inmediatez, en la que este contenido es convertido en lado de una ley, y mediante la magnitud, que constituye el elemento de la distinción de tales determinaciones, la esencia, que es y es puesta originariamente como concepto, conserva la manera del percibir sensible y se mantiene tan alejada del conocer

---

[43] Crítica a la teoría de la excitación de J. Browns, que retomó Schelling y también sus discípulos, aunque luego la descartó como meramente formal. Para Schelling, el concepto de excitabilidad fue establecido por Brown, pero sin poderlo deducir; Schelling buscó hacerlo, al investigar las relaciones entre las fuerzas orgánicas de sensibilidad, irritabilidad y reproducción, pero se distanció de ese concepto en *Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie* (1805): "Con ello decimos adiós a aquella construcción meramente formal de las condiciones vitales a partir de una recíproca caída y elevación de la receptividad y de la capacidad activa (o como quiera que se llame a dichos factores)".

como lo estaba en la determinación mediante el vigor y la debilidad de la fuerza o mediante propiedades sensibles inmediatas.

[γ. El todo orgánico, su libertad y determinación]

[53] Queda ahora por considerar también *para sí solo* aquello que es lo {158-159} *exterior* de lo orgánico y cómo se determina en él la oposición entre *su* interior y su exterior; así como antes ha sido considerado lo *interior* del todo en la referencia a su *propio* exterior[44].

[54] Lo *exterior* considerado para sí es la *configuración* como tal, el sistema de la vida, la cual se articula en el *elemento* del *ser*, y es esencialmente a la vez el ser de la esencia [entidad] orgánica *para algo otro* —esencia objetiva en su *ser para sí*. –Eso *otro* se muestra en primer término como su naturaleza exterior inorgánica. Considerados ambos en referencia a una ley, la naturaleza inorgánica no puede, como hemos visto antes[45], constituir el lado de una ley frente a la esencia orgánica porque esta es al mismo tiempo simplemente para sí y tiene consigo una referencia universal y libre.

[55] Ahora bien, determinada más de cerca la relación entre ambos lados en la figura orgánica misma, esta se ha vuelto entonces, por un lado, contra la naturaleza inorgánica, pero, por el otro, es reflexionada *para sí* y dentro de sí. La esencia orgánica *efectiva* es el término-medio que conecta el *ser para sí* de la vida con lo *exterior* en general o con el *ser-en-sí*. –Pero el extremo del ser-para-sí es lo interior como un uno infinito que retoma dentro de sí los momentos de la figura misma a partir de su consistir y de la conexión con lo exterior, es lo sin-contenido que se da su contenido en la figura y aparece en ella como el proceso de esta. En este extremo, en cuanto negatividad simple o *pura singularidad*, tiene lo orgánico su absoluta libertad, con lo cual es indiferente y está asegurado contra el ser para otro y contra la determinación de los momentos de la figura. Esta libertad es a la vez libertad de los momentos mismos, es su posibilidad de aparecer y ser captados en cuanto *están-siendo*,

---

[44] Ver: V, [38] final: “El lado que se llama lo interior [...]”.

[45] Ver: V, [25].

y así como en ello son libres e indiferentes frente a lo externo, lo son también mutuamente porque la *simplicidad* de esta libertad es el *ser* o su sustancia simple. Este concepto o libertad pura es una y la misma vida, por muy diverso que sea el juego en el que divague la figura o el ser para otro; a esta corriente de la vida le es indiferente cómo sean los molinos que ella pone en movimiento. –En primer lugar, hay que tener en cuenta ahora que este concepto no se debe tomar aquí en su forma de *proceso* o de desarrollo de sus momentos, como se ha hecho antes[46] con motivo de la consideración del interior propiamente tal, sino en su forma como *simple interior* que constituye el lado puramente universal frente a la esencia [entidad] *efectiva* viviente o como el *elemento* del *consistir* de los miembros que están-siendo de la figura porque es a esta a la que consideramos aquí, y en ella se halla la esencia de la vida como la simplicidad del consistir. Además, el *ser para otro* o la determinación de la configuración efectiva, asumida en esta universalidad simple que es su esencia, es una determinación igualmente simple, universal y no-sensible, y solo puede ser aquella que se expresa como *número*. –Ella es el {159-160} término-medio de la figura que conecta la vida indeterminada con la efectiva, simple como aquella y determinada como esta. Lo que en aquel, en lo *interior*, sería como número, tendría que expresarlo lo exterior a su manera como la realidad-efectiva multiforme, manera de vivir, color, etc., simplemente como toda la cantidad de distinciones que se desarrollan en el fenómeno.

[56] Los dos lados del todo orgánico —el uno lo *interior* y el otro, en cambio, lo *exterior*, de manera que cada uno tiene a su vez en sí mismo un interior y un exterior— si se los compara según el interior de ambos lados, lo interior del primero era entonces el concepto como la intranquilidad de la *abstracción*; el segundo, en cambio, tiene como su interior la universalidad quiescente, y con ello también la determinación quiescente, es decir, el número[47]. De modo que, si aquel lado, debido a que en él el concepto desarrolla sus momentos, ha prometido leyes, engañando con la apariencia de necesidad de la referencia, entonces este lado renuncia

---

46 Ver: V, [34].

47 Ver: V, [35] "Estas propiedades, al menos [...]", [36], [40] a [45] y también [54].

a ello, en cuanto el número se muestra como la determinación de uno de los lados de sus leyes. Esto se debe a que el número es justamente la determinación por completo quiescente, muerta e indiferente, en la que se ha extinguido todo movimiento y toda referencia, y ha roto los puentes con lo viviente de los impulsos, de las formas de vida y con los demás estar-ahí sensibles.

[3.1.1.3. La observación de la naturaleza como un todo orgánico]

[A. La organización de lo inorgánico: peso específico, cohesión, número]

[57] Sin embargo, esta consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interior, como de un interior meramente de la figura, ya no es una consideración de lo orgánico. Esto es así pues los dos lados que deberían estar referidos se hallan puestos solo indiferentes uno frente al otro, con lo cual se ha superado la reflexión dentro de sí que constituye la esencia de lo orgánico. Más bien, se ha trasladado aquí a la naturaleza inorgánica la comparación que se intentó hacer entre lo interior y lo exterior; el concepto infinito es aquí únicamente la *esencia*, lo internamente oculto o cae por fuera en la autoconsciencia y no tiene ya su presencia objetiva, como la tiene en lo orgánico. De ahí que esta referencia de lo interior a lo exterior haya que considerarla aún en la esfera que le corresponde.

[58] En un comienzo, aquello interior de la figura, como simple singularidad de una cosa inorgánica, es el *peso específico*. Puede ser observado como simple ser, así como el número determinado único del cual es capaz o, propiamente hablando, puede ser encontrado mediante comparación de observaciones y de esa manera parece ofrecer un lado de la ley. Figura, color, dureza, resistencia y una cantidad innumerable de otras propiedades vendrían a conformar juntas el lado *externo* y a expresar la determinación de lo interior, o sea, el número, de manera que lo uno tuviera su contrafigura en lo otro.

[59] Ahora bien, puesto que la negatividad no es comprendida aquí como movimiento del proceso, sino como unidad *apaciguada* o como *simple ser para sí*, entonces ella aparece {160-161}, más bien, como aquello con lo cual la cosa se opone al proceso y se mantiene dentro de sí y como

indiferente frente a él. No obstante, como este simple ser-para-sí es una tranquila indiferencia frente a lo otro, el peso específico se muestra como una *propiedad junto a* otras; y con ello cesa toda referencia necesaria del mismo a estas, es decir, toda conformidad-a-la-ley[48]. –El peso específico como ese interior simple no tiene *en sí mismo* la distinción o tiene únicamente la distinción inesencial porque precisamente su *simplicidad pura* supera toda distinción esencial. Esta distinción inesencial es el *tamaño* y debería tener entonces su contrafigura o lo *otro* en el otro lado, conformado este por la multiplicidad de las propiedades, puesto que por ello justamente viene a ser distinción. Si esta misma multiplicidad es compendiada en la simplicidad de la oposición y es determinada, por ejemplo, como *cohesión*, de manera que esta es el *para sí* en el *ser-otro*, así como el peso específico es el puro *ser-para-sí*, entonces esta cohesión es, en primer término, esa pura determinación puesta en el concepto frente a aquella otra determinación, y la manera de legislar sería aquella que ha sido considerada antes en la referencia de la sensibilidad a la irritabilidad[49]. –Así pues, ella es además, como *concepto* del ser-para-sí en el ser-otro, únicamente la *abstracción* del lado que se contrapone al peso específico y no tiene como tal existencia alguna[50]. Esto se debe a que el ser-para-sí en el ser-otro es el proceso en el que lo inorgánico habría expresado su ser-para-sí como una *autoconservación* que lo preservaría de salir del proceso como momento de un producto. Pero esto

---

48 *Gesetzmässigkeit*: ver arriba: nota 35.

49 Ver: V, [41] y [42].

50 Desde "Si esta misma multiplicidad es [...]", la referencia es clara a la manera como el científico y filósofo noruego Heinrich Steffens (1773-1845) determina la relación entre cohesión y densidad específica, y su distinción de una serie de metales coherentes o de menos coherentes; en ambos casos, al crecimiento de la coherencia corresponde una disminución de la densidad específica: "La compacidad específica de los metales en ambas series se halla en relación inversa con la coherencia, de tal manera que la serie comienza con los metales más pesados y termina con los más livianos": *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*. Schelling se adhiere a esta concepción, pero luego hizo notar sus límites. Hegel se aproxima a la terminología de Schelling cuando determina la cohesión como "para sí en el ser-otro". Schelling afirma: "La cohesión es la impresión de la mismidad y yoidad en la materia", y enfatiza que la cohesión y el peso específico solo son pensables en relación: *Der ferneren Darstellungen aus dem System de Philosophie Anderer Teil.*

precisamente es contrario a su naturaleza, que no tiene dentro de ella misma el fin o la universalidad. Su proceso es, más bien, únicamente el comportamiento determinado de cómo su ser-para-sí, su peso específico, se *supera*. Sin embargo, este comportamiento determinado en el que consistiría su cohesión en su verdadero concepto, por un lado, y el tamaño determinado de su peso específico, por el otro, son conceptos contrapuestos totalmente indiferentes. Si se dejara de considerar por completo la manera de comportarse y se redujera a la representación del tamaño, esa determinación podría tal vez pensarse de manera que un mayor peso específico, como un ser-dentro-de-sí más elevado, se opondría más a ingresar en el proceso que uno menor. Solo que, al revés, la libertad del ser-para-sí se garantiza únicamente en la levedad para integrarse con todo y conservarse en esa multiplicidad. Aquella intensidad de las referencias que carece de extensión es una abstracción sin contenido porque la extensión constituye el *estar-ahí* de la intensidad. Ahora bien, como se ha señalado, la autoconservación de lo inorgánico en su referencia cae por fuera de la naturaleza de ella, ya que lo inorgánico no tiene en él mismo el principio del movimiento o ya que su ser no es la negatividad absoluta y el concepto.

[60] Por el contrario, si se considera este otro lado de lo inorgánico no como proceso sino como ser quiescente, se trata entonces de la cohesión ordinaria, o sea, de una *simple propiedad* {161-162} sensible que se presenta a un lado, frente al momento del *ser-otro* que se ha dejado libre, momento que se dispersa en múltiples propiedades indiferentes y que se presenta bajo estas mismas como el peso específico; el conjunto de propiedades reunidas constituye entonces el otro lado con respecto a aquel. No obstante, en él, como en el otro, el *número* es la única determinación que no solo no expresa una referencia y un pasar de esas propiedades entre sí, sino que en esencia consiste justamente en no tener referencia alguna, sino en expresar la anulación de toda regularidad porque el número es la expresión de la determinación como *inesencial*. De modo que, entonces, una serie de cuerpos que expresa la distinción como distinción numérica de sus pesos específicos no corre en absoluto paralela a una serie de distinciones de las otras propiedades, incluso si,

para facilitar la Cosa, se toma únicamente una sola o varias de ellas[51]. Esto es así pues, de hecho, solo el paquete completo de las mismas podría ser el que, en ese paralelo, hubiera conformado el otro lado. Para ordenarlo dentro de sí y anudarlo en un todo, la observación dispone, por un lado, de las determinaciones de tamaño de estas diversas propiedades, pero, por el otro, se presentan sus distinciones como cualitativas. Ahora bien, lo que en ese montón tendría que designarse como positivo o negativo y que se superaría mutuamente[52], es decir, la interna figuración en general y la exposición de la fórmula que sería muy sucinta, pertenecería al concepto, el cual se halla precisamente excluido en la manera como las propiedades, en cuanto *están-siendo*, están ahí y deben ser asumidas; en ese ser ninguna de ellas muestra el carácter de algo negativo frente

---

[51] La argumentación de Hegel parte también aquí de la teoría de H. Steffens sobre las series de metales en parte paralelas y en parte contrapuestas. El paralelismo consiste en que en cada una de las dos series el aumento de la coherencia tiene como consecuencia una disminución de la densidad específica. Con una mayor coherencia, aumenta igualmente en cada serie la intensidad de la oxidación de los metales, la que muestra, sin embargo, diversos efectos en cada serie: "En las series más coherentes, a medida que la intensidad de la oxidación crecía, los metales retrocedían cada vez más y se volvían a la vez más fluidos. En la serie actual se presenta una relación por completo diferente. En cuanto la intensidad de la oxidación aumenta, los metales se vuelven cada vez más volátiles". "Toda la investigación muestra lo común que es la oposición entre esas dos series. Los metales más coherentes de la serie de los más coherentes tienen todos una muy fuerte afinidad con el oxígeno. Los metales más coherentes de la serie de los menos coherentes —ante todo los metales nobles o fundamentales— no tienen la más mínima afinidad con el oxígeno. Los extremos de la serie menos coherente parecen, por el contrario, impulsarse cada vez más para escapar de este proceso, pero entonces desaparecen también en forma de gas. Los metales con la máxima coherencia tienen ellos mismos magnetismo o al menos una significativa receptividad para este. Los metales volátiles, por el contrario, pueden destruir todo magnetismo, y nada es más mortífero para esta propiedad que el arsénico": *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde.*

[52] El punto de fuga de la argumentación de Hegel es de nuevo la teoría de Steffens sobre la serie de metales en parte paralelas y en parte contrapuestas. El paralelismo se debe a que en ambas series el aumento de coherencia corresponde a una disminución de la densidad específica; a mayor coherencia crece en cada serie la intensidad de la oxidación: "Toda la serie de metales nos muestra, mediante sus puntos externos, dos polos contrapuestos, uno de los cuales se hace cada vez más fuerte (se contrae —para mantenerme en la comparación —, el polo menos), mientras que el otro se libera cada vez más (se expande— el polo más)": *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde.*

a las otras, sino que la una *es* tan buena como la otra y, por lo demás, ninguna indica tampoco su lugar en el ordenamiento del todo. –En una serie que [avanza][53] en distinciones paralelas —la relación podría ser considerada como escalando por ambos lados a la vez o escalando por el uno y descendiendo por el otro— solo se trata de la *última* expresión simple de ese todo resumido, el cual debería constituir un lado de la ley frente al peso específico; pero ese lado como *resultado que-está-siendo* no es justamente otra cosa que aquello que ya se mencionó, a saber, una propiedad singular como, por ejemplo, la cohesión que todos comparten, junto a la cual las otras, y entre ellas también el peso específico, se hallan presentes con total indiferencia, y cualquier otra podría ser escogida con todo derecho, es decir, con igual injusticia, como la representante de todo el otro lado; tanto la una como la otra solo vendrían a representar la esencia, en alemán *vorstellen*[54], pero no serían la Cosa misma. De manera que el intento de encontrar series-de-cuerpos que avanzaran en dos lados como simples paralelas y que expresaran la naturaleza esencial de los cuerpos según una ley de esos lados, {162-163} tiene que considerarse como un pensamiento que no conoce su tarea, ni tampoco el medio con el que debería ser cumplida.

[B. La organización de la naturaleza orgánica: género, especie, singularidad, individuo]

[61] Ya antes la referencia entre lo interno y lo externo, en la figura bajo la cual se debe presentar a la observación, se había traído sin más a la esfera de lo inorgánico[55]; la determinación que la arrastra hacia aquí puede ahora ser especificada mejor, y de allí se desprende además otra forma y referencia de esa relación. Esto se debe a que en lo orgánico no se halla para nada presente aquello que en lo inorgánico parece ofrecer la posibilidad de una tal comparación de lo interior y lo exterior. Lo

---

53 La adición es del texto alemán.

54 Hegel se refiere aquí al uso de los términos 'representante' y 'representar' por parte de Steffens, quien consideraba que el oxígeno 'representaba' el polo positivo y el carbón, el negativo en la serie total de los metales.

55 Ver: v, [57].

interior inorgánico es un interior simple que se le ofrece a la percepción como propiedad *que-está-siendo*; su determinación es así esencialmente el tamaño, y se muestra como propiedad indiferente que-está-siendo frente a lo otro o frente a las muchas otras propiedades sensibles. El ser-para-sí de lo orgánico-viviente, en cambio, no se sitúa así a un lado frente a lo que le es externo, sino que tiene en él mismo el principio del *ser-otro*. Si determinamos el ser-para-sí como *simple referencia a sí mismo que se mantiene*, su ser-otro es la simple *negatividad*, y la unidad orgánica es la unidad del referirse a sí que es igual-a-sí mismo y de la pura negatividad. Esta unidad es, como unidad, lo interior de lo orgánico; con lo cual este es en sí universal o es *género*. Ahora bien, la libertad del género frente a su realidad-efectiva es diferente de la libertad del *peso* específico frente a la figura. Esta última es una libertad *que-está-siendo*, o sea, que el peso como propiedad particular se sitúa a un lado. Pero como es libertad *que-está-siendo*, ella es también solo *una determinación* que le pertenece *esencialmente* a esta figura o mediante la cual esta *como* esencia [entidad] es algo determinado. En cambio, la libertad del género es una libertad universal y es indiferente frente a esta figura o frente a su realidad-efectiva. La *determinación* que le corresponde al *ser-para-sí* de lo inorgánico *como tal* entra, por lo tanto, en lo orgánico *bajo su* ser-para-sí; así como en lo inorgánico solo entra bajo el *ser* del mismo; aunque la determinación, por lo tanto, sea ya en este último a la vez únicamente *propiedad*, le corresponde, sin embargo, el honor de la *esencia* porque la propiedad, en cuanto es lo negativo simple, se contrapone al estar-ahí en cuanto ser para otro; y eso negativo simple es, en su determinación última singular, un número. Lo orgánico, en cambio, es una singularidad que es ella misma pura negatividad, y por consiguiente anula en sí misma la determinación fija del número que le corresponde al *ser indiferente*. En la medida en que lo orgánico tiene en él el momento del ser indiferente y con ello el número, solo puede ser tomado en él como un juego, pero no como la esencia de su vitalidad. {163-164}

[62] Sin embargo, entonces, si ya la pura negatividad que es el principio del proceso no cae por fuera de lo orgánico y este, por lo tanto, no la tiene como una determinación en su *esencia*, sino que la singularidad misma es en sí universal, entonces ciertamente esta pura singularidad no se ha desarrollado y realizado efectivamente con el proceso en sus

momentos en cuanto son ellos mismos *abstractos* o *universales*. Más bien, esta expresión se sitúa por fuera de aquella universalidad que recae de nuevo en la *interioridad* y entre la realidad efectiva o la figura, es decir, la singularidad que se desarrolla, y lo universal orgánico o el género viene a situarse lo universal *determinado*, o sea, la *especie*. La existencia a la que llega la negatividad de lo universal o del género es solo el movimiento desarrollado de un proceso que se lleva a cabo en las *partes de la figura que-está-siendo*. Si el género tuviera en él como simplicidad quiescente las distintas partes, y si su *simple negatividad* como tal fuera así a la vez movimiento que se desplegara mediante partes igualmente simples, universales en ellas de manera inmediata y que como tales momentos fueran aquí realmente efectivas, el género orgánico sería consciencia. No obstante, de aquella manera, la *determinación simple* como determinación de la especie existe en ella sin-espíritu; la realidad-efectiva comienza con ella o lo que ingresa a la realidad-efectiva no es el género como tal, es decir, de ninguna manera el pensamiento. Este género como lo efectivamente orgánico se hace presente únicamente por un representante. Pero este, el número, que parece designar el tránsito desde el género a la configuración individual y ofrecerle a la observación los dos lados de la necesidad, una vez como simple determinación y la otra como figura engendrada que se ha desarrollado hasta la multiplicidad, designa, más bien, la indiferencia y la libertad mutua entre lo universal y lo singular, el cual ha sido abandonado por el género a la distinción sin-espíritu propia del tamaño, pero que, como viviente, él mismo se muestra así mismo liberado de esa distinción. La verdadera universalidad tal como fue determinada es aquí solo *esencia interior*; como *determinación de la especie*, ella es universalidad formal, y frente a esta se sitúa aquella verdadera universalidad por el lado de la singularidad, que es por ello singularidad viviente, y mediante su *interior* se aparta *de su determinación como especie*. Sin embargo, esta singularidad no es a la vez un individuo universal, es decir, uno en el que la universalidad tendría igualmente realidad-efectiva externa, sino que esto cae por fuera de lo viviente-orgánico. Ahora bien, este individuo universal, tal como es *inmediatamente* el individuo de las configuraciones naturales, no es la consciencia misma; si debiera ser tal, su estar-ahí como *individuo singular orgánico y viviente* no tendría que caer por fuera de él.

[63] Vemos así un silogismo en el que uno de los extremos es la *vida universal como universal* o como género, mientras que el otro extremo es *lo mismo en cuanto singular* o en cuanto individuo universal; ahora bien, el término-medio es la integración de ambos, en donde el primero parece adaptarse al término-medio como *universalidad determinada* o {164-165} como *género*, mientras que el otro lo hace como *auténtica* o singular *singularidad*[56]. –Puesto este silogismo como tal pertenece al lado de la *configuración*, bajo él se concibe igualmente lo que se distingue como naturaleza inorgánica.

[Γ. La vida como la razón contingente]

[64] Como ahora la vida universal, como la *esencia simple del género*, desarrolla por su parte las distinciones del concepto y tiene que exponerlas como una serie de simples determinaciones, esta serie es un sistema de distinciones puestas como indiferentes o *una serie-de-números*. Si antes lo orgánico en la forma de la singularidad fue contrapuesto a esta distinción sin-esencia, la cual no expresa ni contiene su naturaleza viviente —y si esto mismo tiene que decirse con respecto a lo inorgánico según todo su estar-ahí desarrollado en la multiplicidad de sus propiedades— entonces ahora lo que hay que considerar es al individuo universal, no solo como libre de cualquier articulación del género, sino también como el poder de este. El género, que se descompone en especies según la *determinación universal* del número o que podría también tomar como su fundamento-de-división determinaciones singulares de su existencia, por ejemplo, la figura, el color, etc., sufre violencia en esta operación tranquila por parte del individuo universal, *de la tierra*, la cual, como la negatividad universal, hace valer, en contra de la sistematización del género, las distinciones tal como las tiene en sí, y cuya naturaleza, en virtud de la sustancia a la que pertenecen, es diferente a la naturaleza de aquella. Esta acción del género viene a ser una operación muy restringida, que solo le es lícito realizar en medio de aquellos poderosos elementos, y que se ve con frecuencia interrumpida por ellos, incompleta y disminuida.

56 La expresión recalca la singularidad: "als eigentliche oder einzelne Einzelheit".

[65] De ahí se sigue que, para la observación, en el estar-ahí configurado la razón solo puede llegar-a-ser *como vida simplemente*, pero que en su distinguir no tiene efectivamente en sí misma ninguna clasificación y articulación racional y no es dentro de sí ningún sistema fundamentado de figuras. –Si en el silogismo de la configuración orgánica el término-medio, en el que caen el género y su realidad-efectiva como individualidad singular, tuviera en él mismo los extremos de la universalidad interna y de la individualidad universal, entonces, ese término-medio tendría la expresión y la naturaleza de la universalidad en *el movimiento* de su realidad-efectiva y vendría a ser el desarrollo que se sistematiza a sí mismo. Así, la *consciencia* tiene como término-medio, entre el espíritu universal y su singularidad o la consciencia sensible, el sistema de las configuraciones de la consciencia como una vida del espíritu que se ordena en función de un todo —el sistema que es considerado aquí y que tiene como historia universal su estar-ahí objetivo. No obstante, la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; ella desciende desde su universal, la vida, {165-166} inmediatamente a la singularidad del estar-ahí, y los momentos reunidos en esta realidad-efectiva, el de la simple determinación y el de la vitalidad singular, hacen brotar el devenir únicamente como el movimiento casual en el que cada uno actúa por su parte y se sostiene el todo, pero esa vivacidad se restringe *para sí* misma únicamente a su punto porque el todo no está presente en él y no lo está porque él, como un todo, no está aquí *para sí.*

[66] Además, puesto que la razón observante solo llega en la naturaleza orgánica a la contemplación de ella misma como vida universal en general, la contemplación de su desarrollo y realización se lleva a cabo solo según sistemas diferenciados de manera muy general, cuya determinación se halla, no en lo orgánico como tal, sino en el individuo universal; y *bajo* esas distinciones de la tierra, según encadenamientos que intenta el género.

[67] Así pues, dado que en su realidad-efectiva la *universalidad de la vida orgánica*, sin la verdadera mediación que-está-siendo-para-sí, desciende inmediatamente al extremo *de la singularidad*, entonces la razón observante únicamente tiene *el querer-decir* como cosa frente a sí; y si la razón puede tener el interés ocioso de observar este querer-decir, se ve restringida a describir y narrar opiniones y ocurrencias de la naturaleza.

Es cierto que esta libertad sin espíritu propia del querer-decir ofrecerá por doquier inicios de leyes, huellas de necesidad, alusiones a orden y clasificación, referencias ingeniosas y aparentes. Pero, en la referencia de lo orgánico a las distinciones de lo inorgánico que están-siendo, a los elementos, zonas y climas, la observación no llega, en lo que corresponde a la ley y la necesidad, más allá de la *gran influencia*[57]. Así, por el otro lado en el que la individualidad no tiene el significado de la tierra sino del *uno inmanente* a la vida orgánica, pero este, si bien es cierto que constituye el género en unidad inmediata con lo universal, pero cuya unidad simple, precisamente por ello, se determina únicamente como número y deja así libre al fenómeno cualitativo —la observación no puede llegar más allá de *anotaciones sobre el género, referencias interesantes y amables deferencias con el concepto.* Sin embargo, las *anotaciones* sobre el género no son ningún *saber de la necesidad*, las referencias *interesantes* se detienen en el *interés*, pero el interés sigue siendo la opinión sobre la razón; y la *amabilidad* de lo individual con la que alude a un concepto es una amabilidad infantil, si es que quiere o debe tener algún valor en y para sí. {116-167}

[3.1.2. La observación de la autoconsciencia en su pureza y en su referencia a la realidad-efectiva externa; leyes lógicas y psicológicas]

[3.1.2.1. Las leyes-del-pensamiento]

[68] La observación-de-la-naturaleza encuentra realizado el concepto en la naturaleza inorgánica, leyes cuyos momentos son cosas, las cuales, a la vez, se comportan como abstracciones; pero este concepto no es una simplicidad reflexionada dentro de sí[58]. La vida de la naturaleza orgánica es, por el contrario, solo esa simplicidad reflexionada dentro de sí, y la oposición contra sí misma, como entre lo universal y lo singular,

---

[57] Hegel se refiere a las explicaciones de Treviranus sobre 'elementos', 'zonas' y 'climas'. Ver antes: nota 21.

[58] Ver: V, [21] a [23].

no se disocia en la esencia de esa vida misma; la esencia no es el género que se hubiera separado y movido en sus elementos sin distinción, y que en su contraposición fuera para sí mismo a la vez indistinto[59]. Únicamente en el concepto mismo que está existiendo como concepto o en la autoconsciencia, encuentra la observación este concepto libre cuya universalidad tiene igualmente en ella misma de manera absoluta la singularidad desarrollada.

[69] Al volverse ahora la observación dentro de sí misma y dirigirse al concepto efectivo como concepto libre, ella encuentra en primer término las *leyes del pensar.* Esta singularidad que es el pensar en él mismo es el movimiento de lo negativo, abstracto, recogido por completo en la simplicidad y las leyes se hallan por fuera de la realidad. –Que ellas no tengan *realidad* alguna significa simplemente que no tienen verdad. Es cierto que ellas deben tener también verdad, no *total*, pero sí *formal.* Solo que lo puramente formal sin realidad es el ente-de-razón[60] o la abstracción vacía sin la escisión en ella, la que no sería otra cosa que el contenido. –No obstante, por el otro lado, como son leyes del puro pensar y este es lo universal en sí y es por consiguiente un saber que tiene inmediatamente el ser y con ello en él toda realidad, esas leyes son conceptos absolutos y son de manera indivisa las esencialidades tanto de la forma como de las cosas. Como la universalidad que se mueve dentro de sí es el simple concepto *escindido*, este tiene de esa manera *contenido* en sí, y un contenido que es todo el contenido, solo que no un ser sensible. Se trata de un contenido que no se halla en contradicción con la forma ni se separa para nada de ella, sino que es, más bien, esencialmente la forma misma, ya que esta no es otra cosa que lo universal que se separa en sus puros momentos.

[70] Pero tal como esta forma o contenido es *para la observación* como observación, ella obtiene la determinación de un contenido *encontrado*, *dado*, esto es, únicamente *que-está-siendo.* Este se vuelve un *tranquilo ser* de referencias, una cantidad de necesidades {167-168} segregadas que, como un contenido *firme* en y para sí, deben tener verdad en *su*

---

59 Ver: V, [62].

60 *Gedankending*: 'cosa-del-pensamiento'. Ver: II, nota 13.

determinación. Deben tener verdad y, de hecho, estar despojadas así de la forma. –Sin embargo, esta absoluta verdad de determinaciones fijas o de muchas leyes diversas contradice la unidad de la autoconsciencia o simplemente del pensar y la forma. Lo que es expresado como ley fija que se mantiene en sí, solo puede ser un momento de la unidad que se reflexiona dentro de sí, solo puede presentarse como una magnitud que desaparece. Al separarlas del entramado del movimiento por la consideración y colocarlas una por una no les falta el contenido porque ellas tienen, más bien, un contenido determinado, sino que carecen, más bien, de la forma que es su esencia. De hecho, estas leyes no son la verdad del pensar, no porque sean solo formales y no deban tener contenido alguno, sino, más bien, por la razón contraria, porque ellas, en su determinación o justamente *como un contenido* al que se le ha quitado la forma, deben valer como algo absoluto. En su verdad, en cuanto momentos que desaparecen en la unidad del pensar, esas leyes tendrían que ser consideradas como saber o como movimiento cognoscente, pero no como *leyes* del saber. No obstante, el observar no es el saber mismo y no lo conoce, sino que le tergiversa su naturaleza en la figura del *ser*, es decir, asume su negatividad únicamente como *leyes* de este. –Por ahora es suficiente, a partir de la naturaleza general de la Cosa, con haber mostrado la invalidez de las llamadas leyes-del-pensamiento. El desarrollo ulterior pertenece a la filosofía especulativa, en la que ellas se muestran como lo que en verdad son, a saber, momentos singulares que desaparecen, cuya verdad es únicamente el todo del movimiento pensante, el saber mismo.

[71] Esta unidad negativa del pensar es para sí misma o ella es, más bien, el ser-para-sí-mismo, el principio de la individualidad, y es en su realidad *consciencia actuante*. Hacia ella, por consiguiente, como hacia la realidad de aquellas leyes, es conducida la consciencia observante por la naturaleza de la Cosa. Como esta conexión no es para ella, entonces ella cree que el pensar se mantiene para ella en sus leyes a un lado y al otro lado ella obtiene otro ser en aquello que para ella es ahora objeto, a saber, la consciencia actuante que es para sí de tal manera que supera su ser-otro y, en esa intuición de sí misma como lo negativo, tiene su realidad-efectiva.

[3.1.2.2. Leyes psicológicas]

[72] De modo que, se abre así para la *observación* un *nuevo campo* en la *realidad-efectiva operante de la consciencia.* La psicología contiene el conjunto de leyes según las cuales el espíritu se comporta diversamente frente a las diferentes maneras de su realidad-efectiva como frente a un *ser-otro que se-hace-presente*; en parte, para recibirlas dentro de sí y *adecuarse* a las costumbres, {168-169} usos y formas-de-pensar, como aquello en lo cual él se es objeto como realidad-efectiva —y, en parte, para saberse activo frente a ellas, entresacar de allí para sí, con inclinación y pasión, únicamente cosas-particulares y *hacer* que lo objetivo *se adecúe a él*; para comportarse de manera negativa, allí frente a sí mismo como singularidad y aquí frente a sí como ser universal. –Según el primer lado, la autosuficiencia le otorga a lo que se-hace-presente únicamente la *forma* de individualidad consciente en general y, con respecto al contenido, se detiene en medio de la realidad-efectiva universal que se-hace-presente; según el otro lado, en cambio, la autosuficiencia le otorga a esa realidad-efectiva al menos una peculiar modificación que no contradice al contenido esencial de esta o también una modificación por la cual el individuo, como realidad-efectiva particular y contenido peculiar, se le contrapone —y que se convierte en crimen, en cuanto él la supera de una manera únicamente singular o en cuanto él lo hace de una manera universal y con ello para todos, y establece otro mundo, otro derecho, ley y costumbres en lugar de los imperantes.

[73] La psicología observante, que expresa en primer término sus percepciones acerca de las *maneras universales* que se le presentan en la consciencia actuante, encuentra toda clase de facultades, inclinaciones y pasiones y, como el recuerdo de la unidad de la autoconsciencia no se deja reprimir con ocasión de la enumeración de esta colección, ella tiene que avanzar al menos hasta el asombro de que en el espíritu, como en un saco, puedan estar juntas tantas cosas fortuitas, diversas y heterogéneas sobre todo también porque se muestran, no como cosas muertas y quiescentes, sino como movimientos inquietos.

[74] En la enumeración de estas diversas facultades, la observación se halla del lado universal; la unidad de estas múltiples habilidades es el lado contrapuesto a esta universalidad, o sea, la individualidad *efectiva.*

–Estudiar de nuevo y enumerar las distintas individualidades efectivas de tal manera que un ser humano tenga más inclinación hacia esto y el otro más hacia aquello, y el uno más entendimiento que el otro, tiene resultados incluso menos interesantes que enumerar las especies de insectos, de musgos, etc.; porque estas últimas le dan derecho a la observación para tomarlas con tanta minuciosidad y carencia de concepto, ya que pertenecen esencialmente al elemento de la singularización fortuita. Por el contrario, tomar de manera banal a la individualidad consciente como un fenómeno *singular* que está-ahí, contiene la contradicción de que su esencia es lo universal del espíritu. Pero como tal captación le permite a la individualidad presentarse a la vez en la forma de la universalidad, la captación le encuentra su *ley*, parece entonces tener un fin racional y llevar adelante una operación necesaria.

[75] Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, por una parte, la individualidad misma y, por la otra, su naturaleza universal inorgánica, a saber, las circunstancias encontradas, la ubicación, las costumbres, los usos, la religión, etc.; a partir de {169-170} estas se debe concebir la individualidad determinada. Ellas contienen tanto lo determinado como lo universal, son a la vez lo presente que se le ofrece a la observación y que, por el otro lado, se expresa en la forma de la individualidad.

[3.1.2.3. La ley de la individualidad]

[76] Ahora bien, la ley de esta relación entre los dos lados tendría que contener aquello que esas circunstancias producen como efecto e influjo sobre la individualidad. Sin embargo, esta individualidad consiste precisamente en ser *tanto* lo universal, y fluir por consiguiente de manera tranquila e inmediata con los universales *presentes*, con los usos, costumbres, etc., y adecuarse a ellos, *como* el comportarse de manera contrapuesta a ellos y, más bien, tergiversarlos —así como comportarse con total indiferencia frente a ellos en su singularidad, no dejarlos influir sobre ella ni que actúen en su contra. *Qué* deba influir sobre la individualidad y *qué clase de influjo* ejerza —lo que en realidad viene a significar lo mismo— depende únicamente de la individualidad misma; que *con ello* esta individualidad *haya llegado a ser esta individualidad determinada*, no significa

sino que *ella ya había sido eso*. Circunstancias, ubicación, usos, etc., son señalados, por una parte, como *presentes* y expresan, por otra, *en esta individualidad determinada* únicamente la esencia indeterminada de los mismos de la que no se trata. Si estas circunstancias, formas-de-pensar, usos, estado-del-mundo en general no se hubieran dado, ciertamente el individuo no hubiera llegado a ser lo que es porque todo aquello que se encuentra en ese estado-del-mundo conforma esa sustancia universal. –Ahora bien, cómo se haya particularizado tal estado-del-mundo en *este* individuo —es este el que debe ser concebido— es el estado en y para sí mismo el que ha tenido que particularizarse y, con esta determinación que él mismo se ha otorgado, haber influido sobre un individuo; solo así lo habría convertido en este individuo determinado tal como es. Si lo exterior en y para sí ha conseguido hacer tal como aparece en la individualidad, esta última se comprendería por aquello. Tendríamos una doble galería de imágenes, una de las cuales sería el reflejo de la otra; una sería la galería de la determinación y delimitación completa de las circunstancias exteriores y la otra esa misma traducida a la manera como las circunstancias se hallan en la esencia consciente; aquella sería la superficie de la esfera, y esta, el centro que la representa dentro de sí.

[77] No obstante, la superficie-de-la-esfera, el mundo del individuo, tiene inmediatamente el significado ambiguo de ser *mundo* y *ubicación que están-siendo en y para sí*, y de ser *mundo del individuo*, *ya sea* en la medida en que este último solo hubiera confluido con el mundo dejándolo penetrar en él tal como ese mundo es en sí y se hubiera comportado con él únicamente como consciencia formal; —que es representado como *siendo* en y para sí *ya sea*, en cambio, que sea mundo del individuo a la manera como lo que está-presente ha sido *tergiversado* por este. Así como, en virtud {170-171} de esta libertad, la realidad-efectiva es capaz de ese doble sentido, también el mundo del individuo hay que concebirlo únicamente desde este mismo doble sentido, y el *influjo* de la realidad-efectiva sobre el individuo —que es representado como *siendo* en y para sí— recibe de manera absoluta, gracias al individuo, el sentido contrapuesto, bien de que le *permite* a la corriente de la realidad-efectiva fluir dentro de él, o bien de que la interrumpe y la tergiversa. Pero con ello la *necesidad psicológica* viene a ser una palabra tan vacía, que existe la

posibilidad absoluta de que no hubiera podido tener ningún influjo de aquello de lo que debía haberlo tenido.

[78] Con ello se desploma el *ser* que sería *en y para sí* y que debería constituir una parte de una ley, y en verdad la parte universal. La individualidad es lo que es *su* mundo en cuanto *suyo*; ella misma es el círculo de su hacer en el que ella se ha presentado como realidad-efectiva, es simplemente solo *unidad* del *ser presente* y del *ser hecho*; una unidad cuyas partes no se separan como mundo presente *en sí* y como individualidad que-está-siendo *para sí*, como en la representación de las leyes psicológicas; o bien si cada parte es considerada por sí, no se da entonces ninguna necesidad ni ley de su referencia mutua.

[3.1.3. Observación de la referencia de la autoconsciencia con su realidad-efectiva inmediata; fisionomía y frenología[61]]

[79] La observación psicológica no encuentra ninguna ley de la relación de la autoconsciencia con la realidad-efectiva o con el mundo que se le contrapone y se ve repelida, por la indiferencia mutua de ambos, a la determinación *peculiar* de la individualidad real que es *en* y *para sí misma* o que, en su absoluta mediación, contiene anulada la oposición entre el ser-*para-sí* y el ser-*en-sí*. Esa determinación es el objeto que ha devenido ahora para la observación o al que ella pasa.

[80] El individuo es en y para sí mismo: es *para sí* o es un hacer libre; pero es también *en sí*; o él mismo tiene un ser *originario* determinado —una determinación que, según el concepto, es aquello mismo que la psicología quisiera encontrar fuera de él. En él mismo se hace así presente la oposición {171-172}, la duplicidad de ser movimiento de la consciencia y el ser fijo de una realidad-efectiva que se aparece, una que es en él de manera inmediata *la suya propia*. Este *ser*, el *cuerpo-humano*[62] de la

---

61 La fisionomía o fisiognómica fue desarrollada por el pastor protestante suizo Johann Caspar Lavater (1741-1801) y pretendía conocer el carácter y la personalidad por las configuración del rostro o también de su mano. La frenología o craneología fue elaborada por el anatomista alemán Franz Joseph Gall (1758-1828) y se proponía descubrir esos mismos rasgos en la configuración del cráneo y de la cabeza.

62 *Leib*: 'cuerpo-humano'. El término se refiere específicamente al cuerpo humano. Para cuerpo, en general, el alemán tiene el término *Körper*.

individualidad determinada es la *originariedad* de la misma, lo no hecho por ella. Sin embargo, como el individuo es a la vez únicamente lo que él ha hecho, entonces, su cuerpo-humano es también la expresión de sí mismo *producida* por él; es a la vez un *signo* que no se ha mantenido Cosa inmediata, sino en donde el individuo solo da a conocer lo que él *es*, en el sentido de que él pone en obra su naturaleza originaria.

[3.1.3.1. El significado fisiognómico de los órganos]

[81] Si consideramos los momentos presentes aquí en referencia al dictamen anterior[63], aquí se trata de una figura humana universal o al menos de la figura universal de un clima, de una parte-del-mundo, de un pueblo, como se trataba antes de los mismos usos universales y de la formación. A ello se añaden las circunstancias particulares y la ubicación al interior de la realidad-efectiva universal; aquí esa realidad-efectiva particular se halla como formación particular de la figura del individuo. –Por el otro lado, así como antes se había puesto el hacer libre del individuo y la realidad-efectiva como la *suya propia* frente a la realidad-efectiva presente, aquí se halla la figura como expresión *de su* realización-efectiva puesta por él mismo, o sea, los rasgos y formas de su esencia que actúa-por-sí-misma. No obstante, la realidad-efectiva tanto universal como particular que antes la observación encontraba por fuera del individuo, es aquí la realidad-efectiva del mismo, su cuerpo-humano congénito, y justamente en este viene a caer la expresión que pertenece a su hacer. En la consideración psicológica deberían referirse una a otra la realidad-efectiva que-está-siendo en y para sí, y la individualidad determinada; pero aquí el objeto de la observación es *toda* la *individualidad* determinada; y cada lado de su oposición es él mismo ese todo. Al todo exterior le pertenece entonces no solamente el *ser originario*, es decir, el cuerpo-humano congénito, sino igualmente la formación de este que pertenece a la acción de lo interior; ese cuerpo es la unidad del ser no-formado y del formado, y de la realidad-efectiva del individuo compenetrada por el ser-para-sí. Este todo, que abarca dentro de sí las partes firmes, originarias y

---

[63] Ver: V, [72].

determinadas, y los rasgos que surgen únicamente por el hacer, *es*, y este *ser* es *expresión* de lo interior, del individuo puesto como consciencia y movimiento. –Así mismo, eso *interior* ya no es la autosuficiencia formal, sin contenido o indeterminada, cuyo contenido y determinación, como anteriormente, se hallaría en las circunstancias externas[64], sino que ella es un carácter originario determinado en sí, cuya forma es únicamente la actividad. Por lo tanto, lo que se considera aquí es la relación entre esos dos lados, a saber, cómo se deba determinar y qué haya que entender con esa *expresión* de lo interior en lo exterior. {172-173}

[82] Eso exterior, en primer término, únicamente hace visible lo interior como órgano o simplemente como un ser para otro porque lo interior, en la medida en que está en el órgano, es la *actividad* misma. La boca que habla, la mano que trabaja y si se quiere también las piernas son los órganos que realizan y ejecutan, los cuales tienen en ellos el hacer como hacer o el interior como tal; la exterioridad, en cambio, que el individuo tiene por medio de ellos es el hecho como una realidad-efectiva separada del individuo. Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo ya no se conserva y se posee en él mismo, sino que deja salir lo interior por completo fuera de sí y abandona eso mismo a lo otro. Por eso se puede decir igualmente que esas exteriorizaciones expresan lo interior *demasiado* o *demasiado poco*; *demasiado* —porque lo interior mismo brota en ellas, y no queda ninguna oposición entre ellas y él; ellas no solo ofrecen una *expresión* de lo interior, sino al mismo interior de manera inmediata; *demasiado poco*— porque, como lo interior en el lenguaje y la acción se convierte en algo otro, con ello se entrega al elemento de la transformación que tergiversa la palabra expresada y la acción ejecutada y hace de ellas algo diferente de lo que son en y para sí en cuanto acciones de este individuo determinado. Por la exterioridad que tiene el influjo de otros, las obras de las acciones no solamente pierden el carácter de ser algo permanente frente a otras individualidades; sino que, al comportarse con lo interior que ellas contienen dentro de sí como con lo otro segregado e indiferente, ellas pueden, en cuanto son lo interior y *mediante el individuo* mismo, ser algo

---

64 Ver: V, [75].

diferente de lo que aparecen —ya sea que él, con intención, las convierta para el fenómeno en algo distinto de lo que son— ya sea que no tenga la pericia para darse el lado-externo que él propiamente quería y fijarlo de tal manera que su obra no pueda ser tergiversada por ningún otro. De modo que, la acción, como obra ejecutada, tiene el doble significado contrapuesto de ser: bien la individualidad *interior* y *no* su *expresión*, o bien de ser como algo exterior una realidad-efectiva *libre* de lo interior, que es algo totalmente otro que ella. –En virtud de esta ambivalencia, nosotros tenemos que echarle una mirada a lo interior para ver cómo *siga estando en el individuo mismo*, pero visible o exterior. Ahora bien, en el órgano él está únicamente como la misma *acción* inmediata que obtiene su exterioridad en el acto, el cual o representa lo interior o no lo representa. Considerado el órgano según esta oposición, no garantiza entonces la expresión que se está buscando.

[83] Ahora bien, si la figura exterior únicamente pudiera expresar la individualidad interior en la medida en que dicha figura no es órgano o no es *acción* y es, por lo tanto, un todo *quiescente*, ella se comportaría como una cosa determinada y consistente que recibiría tranquilamente {173-174} en su estar-ahí pasivo lo interior como algo extraño y con ello vendría a ser el *signo* del mismo —una expresión externa, casual, cuyo lado *efectivo* es para sí insignificante— un lenguaje cuyos tonos y conexiones tonales no son la Cosa misma, sino que están conectados con esta únicamente por libre capricho y son para ella solo casuales.

[84] Una tal conexión arbitraria entre entidades que son mutuamente externas no tiene como resultado una ley. Ahora bien, la fisiognomía debe distinguirse de otras malas artes y funestos estudios porque ella considera la individualidad determinada en la oposición *necesaria* entre lo interior y lo exterior, entre el carácter como esencia consciente y este mismo como figura que-está-siendo, y refiere estos momentos entre sí de la manera como se refieren de acuerdo con su concepto, de modo que tengan que conformar el contenido de una ley. En la astrología, la quiromancia y en otras ciencias semejantes, por el contrario, parece que se refiere únicamente algo externo a algo externo, alguna cosa a algo que le es extraño. *Esta* constelación con ocasión del nacimiento y, cuando se quiere acercar más eso externo al cuerpo humano, *estas* líneas de la mano son momentos *externos* para una vida más larga o corta y para el

destino de un ser humano singular como tal. Como exterioridades, ellas se comportan entre sí de manera indiferente y no tienen la mutua necesidad que debe darse en la referencia de algo *exterior* a algo *interior*[65].

[85] Por supuesto que la mano no parece ser algo tan exterior para el destino, sino que se comporta con él, más bien, como algo interior. Esto se debe a que el destino es también, a su vez, únicamente el fenómeno de aquello que es *en sí* la individualidad determinada como determinación interna originaria. –Ahora bien, para saber lo que ella es en sí, a ello llega el quiromántico, así como también el fisionomista, de una manera más corta que, por ejemplo, Solón, quien consideraba poder saberlo solo después del curso completo de una vida[66]; él tenía en cuenta el fenómeno, aquellos, en cambio, tienen en cuenta lo en-sí. Pero que la mano tenga que manifestar lo *en-sí* de la individualidad con respecto a su destino puede verse fácilmente por hallarse lo más cerca del órgano del lenguaje mediante el cual el ser humano se manifiesta y se realiza. El lenguaje es el inspirado ejecutor de su suerte; de él se puede decir que *es* lo que el ser humano *hace* porque en él, como en el órgano activo de su propia autorrealización, se halla presente el ser humano como inspirador, y como este es originariamente su propio destino, el lenguaje vendrá a expresar entonces esto en-sí.

[86] Partiendo de esta determinación según la cual el órgano de la actividad es *igualmente* un *ser* así como un *hacer* en él o que el mismo

---

65 Se trata del propósito de Lavater de fundamentar científicamente la fisiognómica: "Sobre esto es necesario todavía decir que, aunque todos los argumentos posibles, presentados y por presentar, para la realidad de esta ciencia no pudieran demostrar lo más mínimo, sin embargo, la experiencia habla hasta tal punto que yo, para decir la verdad, considero un sinsentido si alguien, en medio de una borrachera, quisiera decir que ella no es más que una ciencia imaginada, a no ser que con fisiognómica se quisiera entender el arte desabrido y deseable de profetizar el destino individual de los seres humanos por su rostro. Como charlatanería y mera fantasía quisiera yo de todo corazón, por supuesto, ver desterrado por completo este arte del reino de las verdaderas ciencias, por la razón, precisamente, por la que, según mi explicación, yo hago de la fisiognómica una ciencia; a saber, porque ese arte parece sustentarse en conexiones caprichosas y no sobre conexiones entre causa y efecto": *Von der Physiognomik*.

66 Según Herodoto, en conversación con Creso, rey de Lidia, Solón dijo: "Antes de la muerte, uno debe abstenerse de juzgar, y no le es lícito llamar feliz a alguien, sino considerarlo únicamente favorecido por la suerte".

ser-*en-sí* interior está *presente* en él y tiene un *ser para otros*, se deriva una forma de verlo diferente de la anterior. Esto es así pues, si los órganos, en general, se ha mostrado que no podían ser tomados como {174-175} *expresiones* de lo interior, ya que en ellos se hace presente el hacer *en cuanto* hacer, pero el hacer *en cuanto hecho* es solo algo exterior, y de esa manera lo interior y lo exterior se separan y son o pueden ser extraños el uno para el otro, entonces el órgano, según la determinación considerada, tiene que ser tomado también de nuevo como *término-medio* entre ambos precisamente porque el hecho de que el hacer esté *presente* en él constituye a la vez una *exterioridad* del mismo y por cierto una diferente de la del acto porque aquella sigue siendo para el individuo y en él. –Este término-medio y unidad de lo interior y lo exterior viene a ser él mismo, ante todo, también externo; pero entonces esta exterioridad es a la vez asumida en lo interior; ella se contrapone, como exterioridad *simple*, a la exterioridad dispersa, la cual es, bien únicamente una obra o un estado *singular* contingente para toda la individualidad, o bien es, como exterioridad *total*, el destino disperso en una multiplicidad de obras y estados. De modo que, las simples *líneas de la mano*, así como el *tono* y la *amplitud* de la voz como determinación individual del *habla* —y también esta misma determinación tal como adquiere por la mano una existencia más firme que mediante la voz, la *escritura* y en verdad de manera particular como *manuscrito*[67]— todo esto es *expresión* de lo interior, de modo que esta expresión, como la *simple exterioridad*, se comporta de nuevo, ante la *múltiple exterioridad* del hacer y del destino, como lo interior frente a esta. –Por consiguiente, si en primer término la naturaleza determinada y la peculiaridad congénita del individuo, junto con aquello que ha llegado a ser mediante la formación, son tomados como lo *interior*, como la esencia del hacer y del destino, ello tiene así su *fenómeno* y exterioridad *ante todo* en su boca, mano, voz, escritura, así como en los demás órganos y sus determinaciones permanentes; y *entonces* viene a expresarse *más ampliamente* hacia el exterior en su realidad-efectiva en el mundo.

---

67 En *Physiognomische Fragmente*, Lavater se refirió a la fisionomía de la mano, del manuscrito y de la boca.

[3.1.3.2. La ambigüedad de ese significado]

[87] Puesto que ahora ese término-medio se determina como exteriorización que está retomada a la vez en lo interior, su estar-ahí no se restringe al órgano inmediato del hacer, sino que es, más bien, el movimiento y la forma del rostro y de la configuración en general que no llevan a cabo nada. Estos rasgos y su movimiento son, de acuerdo con este concepto, el hacer retenido que se mantiene en el individuo, y de acuerdo con su referencia al hacer efectivo, son el propio supervisar y observar a estos mismos, o sea, *exteriorización* como *reflexión sobre* la exteriorización efectiva. –El individuo no es mudo con respecto a su hacer externo, ni tampoco en ese mismo hacer porque en él está a la vez reflexionado dentro de sí y exterioriza ese estar-reflexionado dentro de sí; este hacer teórico o el lenguaje del individuo consigo mismo acerca de ello es también perceptible por otros porque él mismo es una exteriorización. {175-176}

[88] En esto interior que permanece como interior en su exteriorización se observa entonces el *ser*-reflexionado del individuo desde su realidad-efectiva y se debe ver qué significa esta necesidad que es puesta en esa unidad. –Este ser-reflexionado es, en primer término, distinto del hacer mismo, y puede entonces ser algo *diferente* y ser tomado por algo diferente de lo que es; uno le ve a alguien en el rostro si lo que dice o hace es *en serio*. –Sin embargo, inversamente, aquello que debe ser expresión de lo interior es a la vez expresión *que-está-siendo* y cae él mismo, por ello, en la determinación del *ser* que es absolutamente contingente para la esencia autoconsciente. Por ello es ciertamente expresión, pero a la vez también solo como un *signo*, de modo que al contenido expresado le es por completo indiferente la conformación de aquello mediante lo cual se lo expresa. En ese fenómeno, lo interior es ciertamente lo invisible *visible*, pero sin estar conectado con el fenómeno; puede igualmente estar en otro fenómeno, así como en el mismo fenómeno hallarse otro contenido. –Por eso dice Lichtenberg con razón: *suponiendo que el fisionomista hubiese atrapado una vez al ser humano, bastaría con una decisión valiente para hacerlo de nuevo incomprensible por siglos*[68]. –Así como en las anteriores

---

68 La formulación es de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799): escritor alemán, escéptico y crítico del romanticismo, autor de los famosos *Aforismos*.

relaciones las condiciones presentes eran algo que-está-siendo, de lo cual la individualidad se tomaba lo que *ella* podía o quería, bien entregándose a ello, o bien tergiversándolo, razón por la cual no contenían ni la necesidad ni la esencia de la individualidad —así mismo, el ser inmediato de la individualidad que se manifiesta es aquí tal que, bien expresa el estar-reflexionada la individualidad a partir de la realidad-efectiva y su ser-dentro-de-sí, o bien es para ella únicamente un signo indiferente frente a lo significado, que, por lo tanto, no designa en verdad nada; es para la individualidad su rostro, así como igualmente su máscara de la que puede despojarse. –La individualidad penetra su figura, se mueve y habla en ella; pero todo ese estar-ahí se transforma igualmente en un ser indiferente frente a la voluntad y la acción; la individualidad borra en él el significado que tenía antes, de tener en él su ser-reflexionado dentro de sí o la verdadera esencia de la individualidad, y sitúa esta esencia, más bien, a la inversa en la voluntad y en el acto.

[89] La individualidad *abandona ese estar-reflexionada dentro de sí* que se expresa en los *rasgos* y *pone su esencia en la obra.* Con ello contradice la relación estipulada por el instinto-racional, el cual se apoya en la observación de la individualidad autoconsciente con respecto a lo que deba ser su *interior* y su *exterior.* Este punto de vista nos conduce al pensamiento propiamente dicho que se halla en el fundamento de la *ciencia* fisiognómica —si se la quiere llamar así. La oposición en la que ha caído ese observar es, según la forma, la oposición entre lo práctico y lo teórico, ambos, a saber, puestos al interior de lo práctico mismo —entre la {176-177} individualidad que se realiza en el actuar, tomado este último en su sentido más universal— y esta misma individualidad tal como ella, saliendo a la vez de ese actuar, reflexiona dentro de sí y es para ella objeto. El observar toma esta oposición según la misma relación tergiversada en la que tal oposición se determina en el fenómeno. El *acto* mismo y la obra, ya sean del lenguaje o de una realidad-efectiva consolidada, valen para él como lo *externo inesencial* —mientras que el *ser-dentro-de-sí* de la individualidad vale como lo *interior esencial.* Entre los dos lados que tiene en ella la consciencia práctica, entre tener-la-intención y el acto —entre *opinar* sobre su acción y el *actuar* mismo, la observación escoge aquel lado como el verdadero interior— este debe tener su exteriorización más o menos *inesencial* en el acto, su verdadera, en cambio, en su figura.

La exteriorización última es presencia sensible inmediata del espíritu individual; la interioridad que debe ser la verdadera es la peculiaridad de la intención y la singularidad del ser-para-sí; ambas son el espíritu *aludido*[69]. De modo que, aquello que el observar tiene como sus objetos es solo *pretendido* estar-ahí y es entre ellos donde busca leyes.

[90] El opinar inmediato acerca de la pretendida presencia del espíritu es la fisiognomía natural, el juicio apresurado sobre la naturaleza interior y el carácter de su figura con una primera vista. El objeto de esa opinión es de tal género que en su esencia se halla el que sea algo diferente de un mero ser sensible inmediato. Es cierto también que lo que se hace presente es justamente ese estar-reflexionado dentro de sí en lo sensible a partir de él, y lo que es objeto del observar es la visibilidad como visibilidad de lo invisible. No obstante, precisamente esta presencia sensible inmediata es *realidad-efectiva* del espíritu tal como ella es únicamente para la opinión; y, según este lado, el observar anda dando vueltas con su pretendido estar-ahí, con la fisionomía, la escritura, el tono de voz, etc. –Refiere semejante estar-ahí justamente a ese *pretendido interior.* No es el asesino o el ladrón el que debe ser conocido, sino la *capacidad de serlo*[70]; de modo que la determinación abstracta fija se pierde con ello en la determinación infinita concreta del individuo *singular*, la cual exige ahora imágenes más ingeniosas de lo que son aquellas calificaciones. Tales imágenes ingeniosas dicen ciertamente más que la calificación de asesinos, ladrones o bondadosos, incorruptos, etc., pero son ampliamente insuficientes para su propósito de expresar al pretendido ser o a la individualidad singular; tan insuficientes como las imágenes de la figura que no pasan de la frente plana, la nariz larga, etc.[71]. Esto se debe a que la

---

69 *Der gemeinte Geist*: 'el espíritu aludido'. Aquí vemos el término *meinen* con sus desinencias utilizado en sus diferentes acepciones: 'aludir', 'pretender', 'querer decir', 'opinar'. Ver: I, nota 2.

70 En sus *Physiognomische Fragmente* escribe Lavater: "Ningún ser humano es tan bueno que no pudiera, bajo determinadas circunstancias, volverse un ladrón. Al menos, no hay ninguna imposibilidad física de volverse ladrón. Está organizado de tal manera que el gusto podría cambiarlo y la tentación llevarlo a robar. —La posibilidad de un rostro de ladrón está presente, como lo está la posibilidad de ser ladrón".

71 Lavater elabora también una fisionomía de la frente y de la nariz.

figura singular, así como la autoconsciencia singular, son, en cuanto ser aludido[72], inexpresables. La ciencia del conocimiento-del-ser-humano que se dirige a un pretendido ser humano, como la fisiognomía, la cual se orienta a su pretendida realidad-efectiva, y quiere elevar a Ciencia el juicio sin-consciencia de la fisiognomía natural, {177-178} es por ello algo interminable y sin fundamento que nunca puede llegar a decir lo que quiere-decir y su contenido es solo aludido[73].

[91] La *leyes* en cuya búsqueda va esta ciencia son referencias entre esos dos lados aludidos y ellas mismas no pueden ser entonces más que una opinión vacía. Además, como este pretendido saber que se ocupa de la realidad-efectiva del espíritu tiene precisamente como su objeto aquello que partiendo de su estar-ahí sensible se reflexiona dentro de sí y el estar-ahí determinado es para él una contingencia indiferente, entonces, con sus leyes descubiertas tiene que saber de manera inmediata que con ellas no se está diciendo nada, sino mera charlatanería o que se está expresando solo *una opinión personal*; una formulación cuya verdad consiste en expresar eso mismo —expresar su *opinión* y con ello no aportar la Cosa, sino solo una opinión *propia*. Ahora bien, en cuanto al *contenido*, esas observaciones no se apartan mucho de aquel: "Llueve siempre que hay feria", dice el tendero y también, "siempre que pongo a secar la ropa", dice el ama de casa.

[92] Lichtenberg, quien caracterizó así la observación fisiognómica, dice, además: "si alguien dijera: 'tú obras ciertamente como un ser-humano honesto, pero por tu figura yo veo que te reprimes y que en el corazón eres un pícaro'; sin duda que a una expresión así, en todo el

72 La expresión *gemeintes Sein*, 'ser aludido', remite a la certeza sensible que mostró cómo lo singular como tal es inefable (*individuum est ineffabile*: "el individuo es inefable"). Ver: I, nota 11.

73 Hegel se refiere a la distinción de Lavater entre una fisiognómica natural y otra científica: "Quien juzga directamente del carácter de un ser humano meramente según la primera impresión que le ofrece su figura externa es un fisionomista natural; —quien sabe mostrar y ordenar de manera determinada los rasgos, las externalidades que corresponden a su *carácter*, es *científico*; y es *filósofo* quien se halla en condiciones de precisar las *razones* de esos rasgos y expresiones determinados de una y otra forma, las *causas internas* de esos *efectos exteriores*": *Physiognomische Fragmente*.

mundo una persona honesta la respondería con una bofetada". [74] –Esta respuesta es *acertada* porque constituye la refutación del primer presupuesto de esa tal ciencia de la opinión, a saber, que *la realidad-efectiva* del ser humano es su cara, etc. –El *verdadero ser* del ser humano es, más bien, *su acto*; en él la individualidad es *efectiva*, y es ella la que supera lo *aludido* en sus dos lados. Por un lado, supera lo aludido en cuanto ser corpóreo quiescente; la individualidad se muestra en la acción, más bien, como la esencia *negativa* que solamente *es* en la medida en que supera lo que es. Además, el acto supera el carácter-indecible de la opinión con respecto asimismo a la individualidad autoconsciente que en la opinión es infinitamente determinada y determinable. En el acto ejecutado se aniquila la mala infinitud. El acto es algo simplemente determinado, universal, captable en una abstracción; es asesinato, robo o una buena acción, valentía, etc., y de él puede *decirse* lo que él es. Él es esto y su ser no es solo un signo, sino la Cosa misma. Él *es* esto y el ser humano individual *es* lo que el acto *es*; en la simplicidad *de este ser*, él es para los otros esencia que-está-siendo, universal, y deja de ser únicamente algo a lo que solo se alude. Es cierto que con ello no es puesto como espíritu; pero como se habla de su *ser* como ser y, *por una parte*, el doble ser, el de la *figura* y el del *acto*, se contraponen, y tanto aquel {178-179} como este deben ser su realidad-efectiva, entonces hay que afirmar, más bien, al acto como un *ser auténtico* —no solo su figura, que debería expresar aquello que él quiere-decir con su acto o que uno opinaría que es lo único que podría hacer. Así mismo, como, *por otra parte*, su *obra* y su interna *posibilidad*, habilidad o fin se contraponen, hay que considerar únicamente a su obra como su verdadera realidad-efectiva, aunque él mismo se engañe sobre ella y, habiendo retornado dentro de sí desde su acción, pretenda ser diferente en ese interior de lo que es en el *acto*. La individualidad que se confía al elemento objetivo y se convierte en obra, se expone con ello ciertamente a ser cambiada y tergiversada. Pero el carácter del acto determina justamente si este es, bien un ser efectivo que se mantiene, o bien si solo es una pretendida obra que en sí misma se aniquila. El carácter-objetivo no cambia el acto mismo, sino

---

[74] Las formulaciones entre comillas son de Lichtenberg; ver antes: nota 68.

que muestra únicamente lo que él es, es decir, si él *es* o si él *es nada*. –Desmembrar ese ser en propósitos y otras sutilezas semejantes, con lo cual el ser humano *efectivo*, esto es, su acto, debe ser declarado de nuevo como un ser aludido, cualesquiera que sean los fines particulares que él mismo pueda inventarse acerca de su realidad-efectiva, hay que dejárselo a la ociosidad de la opinión, la cual, cuando quiere poner en marcha su estéril sabiduría, negarle a quien actúa su carácter racional y de esa manera maltratarlo al querer considerar como ser de quien actúa la figura y los rasgos en lugar de la acción, ha de experimentar la réplica anterior que le demuestra cómo la figura no es lo *en-sí*, sino que puede ser, más bien, un objeto de comportamiento.

[3.1.3.3. La craneología]

[93] Si atendemos ahora al marco de las relaciones en general dentro del cual puede ser observada la individualidad autoconsciente situada con respecto a su exterior, volverá a presentarse algo que la observación tiene que tomar todavía como su objeto. En la psicología es la *realidad-efectiva externa de las cosas* la que debe tener en el espíritu su *reflejo* consciente de sí, espíritu al que debe hacer concebible[75]. En la fisiognomía, por el contrario, el espíritu debe ser conocido en su *propia* exterioridad como en un ser que sería el *lenguaje* —la visible invisibilidad de su esencia. Queda faltando todavía la determinación por el lado de la realidad efectiva, o sea, que la individualidad exprese su esencia en su realidad-efectiva inmediata, firme, que-está-siendo simplemente. –Esta última referencia se distingue entonces de la referencia fisiognómica porque esta es la presencia *hablante* del individuo, quien, en su expresión *actuante*, expone a la vez la expresión que, dentro de sí, *reflexiona* y *considera*, una expresión que es ella misma movimiento, trazos quiescentes, que son, ellos mismos, esencialmente un ser mediado. Mientras que en la determinación que aún queda por considerar, lo externo es finalmente una {179-180} realidad-efectiva por completo quiescente, que no es en sí misma signo

[75] Ver: v, [72].

hablante, sino que, separada del movimiento autoconsciente, se expone ella por sí misma y es una mera cosa.

[A. El cráneo como realidad-efectiva externa del espíritu]

[94] Lo primero que se hace visible con respecto a la referencia de lo interior a eso exterior es que parece que ella tiene que ser concebida como relación *de conexión-causal*, puesto que la referencia de algo que-está-siendo en sí a algo otro que-está-siendo en sí, en cuanto *necesaria*, es esa relación.

[95] Ahora bien, para que la individualidad espiritual tenga efecto sobre el cuerpo-humano tiene que ser ella misma, como causa, también corporal. Sin embargo, lo corporal en lo que ella es como causa es el órgano, pero no de la acción sobre la realidad-efectiva exterior, sino de la acción de la esencia autoconsciente dentro de sí misma y hacia afuera únicamente sobre su cuerpo; así mismo, no cabe prever qué órganos puedan ser esos. Si se pensara únicamente en los órganos en general, entonces estaría muy a la mano el órgano del trabajo como tal, asimismo el órgano del impulso-sexual, etc. Solo que tales órganos hay que considerarlos como instrumentos o como partes que el espíritu, en cuanto él es uno de los extremos, tiene como término-medio frente al otro extremo que es el *objeto* exterior. No obstante, aquí se está pensando en un órgano en el que el individuo autoconsciente se mantiene *para sí* como extremo frente a su propia realidad-efectiva que se le contrapone, no vuelto a la vez hacia afuera, sino reflexionado en su hacer y en el que el lado del *ser* no es un *ser para otro*. Es cierto que en la referencia fisiognómica el órgano es considerado también como estar-ahí reflexionado dentro de sí y que se refiere al hacer; pero ese ser es objetivo y el resultado de la observación fisiognómica consiste en que la autoconsciencia se haga presente precisamente frente a esa su realidad-efectiva como frente a algo indiferente[76]. Esa indiferencia desaparece en cuanto este mismo ser-reflexionado dentro de sí es *activo*; con lo cual aquel estar-ahí obtiene una referencia necesaria a él; pero para que él actúe de manera efectiva

---

[76] Ver: V, [87].

sobre el estar-ahí, tiene él mismo que tener un ser, pero no propiamente objetivo, y debe ser señalado como este órgano.

[96] En la vida ordinaria, la ira, por ejemplo, como tal acción interior, es situada en el hígado. Platón incluso le otorga a este algo más elevado, lo que según algunos es incluso lo *supremo*, a saber, el don de profecía o el don de expresar de manera irracional lo sagrado y eterno[77]. Solo que el movimiento que tiene el individuo en el hígado, en el corazón, etc., no puede ser considerado como su movimiento totalmente reflexionado dentro de sí, sino que es, más bien, un movimiento tal que le ha palpitado ya en su cuerpo-humano y que tiene un estar-ahí animal que se vuelve en contra de la exterioridad.

[97] El *sistema-nervioso*, por el contrario, es el reposo inmediato de lo orgánico en su movimiento. Es cierto que los *nervios* mismos son, una vez más, los órganos de la consciencia sumida ya en su orientación hacia afuera; pero cerebro y médula espinal {180-181} pueden ser considerados como la presencia inmediata de la autoconsciencia —presencia que no es objetiva, ni tampoco sale. En la medida en que el momento del ser que tiene este órgano es un *ser para otro*, un estar-ahí, es un ser muerto y no es ya presencia de la autoconsciencia. Pero este *ser dentro de sí mismo* es, según su concepto, una liquidez en la que los círculos que son arrojados a ella se diluyen de inmediato y no se expresa ninguna distinción como *siendo*. Entre tanto, así como el espíritu mismo no es algo abstracto-simple, sino un sistema de movimientos en el que él se distingue en momentos, pero en esa misma distinción permanece libre,

---

77 Referencia al *Timeo* de Platón (71c-e): "Entonces, endereza todo el órgano, lo suaviza y libera, y hace agradable y de buen carácter a la parte del alma que habita en el hígado, y le otorga un estado apacible durante la noche con el don de adivinación durante el sueño, ya que este no participa ni de la razón ni de la inteligencia" (71c-e). La expresión "según algunos" se refiere a Eschenmayer y Görres, cuya manera de entender lo eterno y sagrado fue objeto de críticas en el Prólogo; ver, sobre todo, la nota 56. En su *Vida de Hegel* escribe Rosenkranz sobre una de las lecciones dictadas en Jena: "Con sobriedad incorruptible analizó el entusiasmo que anda haciendo aseveraciones sobre la revelación de lo eterno y lo sagrado, pero que no llega a la determinación del conocimiento. Rechazó la apelación de este entusiasmo superficial a Platón, con las palabras de este mismo, porque Platón no le adscribe la profecía a la persona juiciosa, sino solo al durmiente, cuando la fuerza de la consciencia se halla coartada".

y así como él articula su cuerpo[78] como tal para diversas operaciones y determina una parte singular del mismo solamente para una, así mismo puede también representarse que el *ser* fluido de su *ser-dentro-de-sí* sea articulado; y parece que tendría que representarse así porque el *ser* reflexionado dentro de sí del espíritu es, en el cerebro mismo, una vez más solo un término-medio entre su pura esencia y su articulación corporal, un término-medio que con ello tiene que participar en él de la naturaleza de ambas, y tener una vez más en él, por consiguiente, parte de la última la articulación *que-está-siendo*.

[98] El ser espiritualmente-orgánico tiene a la vez el lado necesario de un estar-ahí *quiescente que permanece*; como extremo del ser-para-sí, aquel tiene que retroceder y tener frente a sí a este lado como su otro extremo, el cual es entonces el objeto sobre el cual actúa aquel como causa. Así, si cerebro y médula-espinal son aquel *ser-para-sí* corporal del espíritu, entonces el cráneo y la columna vertebral son el otro extremo aparte, a saber, la cosa fija quiescente. –Ahora bien, como a cualquiera que piense en el lugar propio del estar-ahí del espíritu no se le ocurre la espalda sino la cabeza[79], entonces nosotros podemos, al investigar

---

78 Hegel no utiliza aquí el término *Leib* que se refiere al 'cuerpo humano o viviente', sino el más abstracto *Körper*.

79 Alusión a la hipótesis de Gall sobre la médula espinal como origen del cerebro. Según Blöde: "Por consiguiente, los nervios se forman antes que la médula espinal, y esta antes que el cerebro, por lo que uno encuentra nervios donde no hay ninguna médula espinal, y se ha encontrado varias veces, en niños recién nacidos, una médula espinal sin cerebro": *D. F. J. Galls Lehre über die Verrichtungen des Gehirns, nach dessen zu Dresden gehaltenen Vorlesungen in einer fasslichen Ordnung mit gewissenhafter Treue dargestellt von einem unbefangenen Zuhörer.* Al presentar la doctrina de Gall, escribe Christian Heinrich Bischoff: "Como, al mismo tiempo, fenómenos patológicos, a saber, la paralización de las extremidades luego de una lesión de los hemisferios del cerebro, lo hicieran tomar consciencia de que tenía que darse una conexión ininterrumpida entre las extremidades y la médula espinal, entonces Gall trató de explicarla anatómicamente, así como también la índole membranosa del cerebro [...]. La razón por la cual él logró explicar realmente esa índole del cerebro, frente a todos los anatomistas anteriores y contemporáneos, estriba en que él, dirigido por la naturaleza, investigó el cerebro, no como todos los anatomistas hasta ahora, desde arriba hacia abajo, sino desde la médula espinal hacia arriba [...] en los animales más simples, por ejemplo, pólipos, se encuentran solo nervios esparcidos en general, luego, en las clases de animales más desarrollados, una raíz de los mismos, la médula espinal y, finalmente, en los animales aún más

sobre un saber tal como el presente, contentarnos con esta razón —no tan mala para ello— y reducir este estar-ahí al cráneo. Si a alguien se le ocurriera pensar en la espalda, porque ciertamente a veces con ella en parte se *recogen* y en parte *se dispensan* conocimientos y acciones, con ello no se habría probado nada con respecto a que la médula espinal tuviera que ser tomada como lugar de inhabitación[80] del espíritu, y su columna vertebral como el estar-ahí en contraimagen, ya que se habría probado demasiado; porque uno puede igualmente recordar que también se prefieren otros caminos exteriores para acompañar la actividad del espíritu con el fin de despertarla o refrenarla. –Entonces la columna vertebral se descarta, si se quiere *con razón*; y, como pasa en muchas otras doctrinas de la filosofía natural, se *construye* que en verdad el cráneo solo no contiene los órganos del espíritu. Esto es así pues esto había sido excluido anteriormente del concepto de esta relación y, por lo tanto, el cráneo fue considerado del lado del estar-ahí; o bien, si no cupiera apelar al *concepto* de la Cosa, ya la experiencia enseña que con el ojo como órgano se ve, pero {181-182} que con el cráneo no se asesina, no se roba, no se escriben poemas, etc.[81]. –Por ello, hay que abstenerse de la expresión órgano para aquel *significado* del cráneo del que hablaremos[82]. Esto se debe a que, aunque se acostumbra a decir que lo que importa para los seres humanos racionales no es la palabra sino la *Cosa*, de ahí no se deriva, sin embargo, la licencia para designar una Cosa con una palabra que no le corresponda porque es a la vez torpeza e impostura

---

desarrollados se encuentran nervios que salen de ella. En las clases de animales superiores, los nervios que salen de las dos mitades de la médula espinal configuran, por una parte el cerebro, por la otra, los nervios que sin excepción brotan todos de la médula espinal, pero de tal manera que unos parecen brotar del cerebro, ya que solo vienen a separarse de los demás en el cerebro": *Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädellehre.*

80 Aunque el Diccionario de la Academia solo reconoce el término 'inhabitación' con sentido religioso, referido a la presencia del Dios trinitario en el alma del justo, el verbo traduce muy bien el término alemán *inwohnen.*

81 La referencia parece ser a una comparación hecha por Gall: "Dicha alma que ve por el órgano de la vista y huele por el órgano del olfato, aprende por el órgano de la memoria y manifiesta lo bueno por el órgano de la benevolencia": *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodroms.*

82 Ver: V, [100]: "Entonces, aunque el cerebro asumiera [...]".

que solo opina y aparenta no disponer de la *palabra* correcta y se oculta a sí mismo que lo que de hecho le falta es la Cosa, es decir, el concepto; si este último se diera, tendría también su palabra correcta. –Por lo pronto, lo único que se ha determinado aquí es que, así como el cerebro es la cabeza viviente, el cráneo es el *caput mortuum*[83].

[B. Referencia de la forma-del-cráneo a la individualidad]

[99] De modo que, en este ser muerto deberían darse su presentación de realidad-efectiva externa los movimientos espirituales y las maneras determinadas del cerebro, realidad-efectiva que, no obstante, se halla todavía en el individuo mismo. Para la relación de esa realidad-efectiva con el cráneo, que como ser muerto no tiene al espíritu habitando dentro de sí, se ofrece en primer lugar lo establecido anteriormente, lo mecánico externo, de modo que los órganos propiamente tales —y estos se encuentran en el cerebro— expresan al espíritu en forma redonda aquí, lo extienden allí ampliamente o lo aplanan o de cualquier manera como se quiera presentar esta influencia. Al ser el cráneo mismo una parte del organismo, hay que pensar ciertamente en él, como en cada hueso, una autoconfiguración viviente, de modo que, considerado según esta, él, por su parte, presiona, más bien, al cerebro y le pone su restricción externa; para lo cual él, por ser el más duro, tiene, más bien, la capacidad. Sin embargo, con ello se sigue manteniendo la misma relación en cuanto a la determinación de la actividad del uno sobre el otro; porque ya sea el cráneo lo determinante o lo determinado, eso no cambia nada en la conexión-causal como tal, únicamente que entonces el cráneo vendría a ser el órgano inmediato de la autoconsciencia porque en él, como *causa*, se encontraría el lado del *ser-para-sí*. Solo que como el *ser-para-sí* como *vitalidad orgánica* se encuentra *en ambos* de igual manera, de hecho desaparece entre ambos la conexión-causal. No obstante, este desarrollo de ambos se hallaría conectado en el interior, vendría a ser una armonía orgánica preestablecida que deja libres a ambos lados que

---

[83] En latín en el original; el término, derivado de la alquimia, designaba los desechos de un proceso químico.

se refieren recíprocamente y le deja a cada uno su propia *figura*, a la que no necesita que corresponda la figura del otro; y se la deja aún más a la figura con respecto a la cualidad —así como la forma de la uva y el sabor del vino son recíprocamente libres. –Pero como del lado de cerebro cae la determinación del *ser-para-sí*, mientras que del lado del cráneo cae la determinación del *estar-ahí*, entonces hay que situar al interior de la unidad orgánica *también* una conexión-causal entre los mismos; {182-183} una recíproca referencia necesaria entre los mismos en cuanto exteriores, es decir, una referencia ella misma exterior mediante la cual se determinaría entonces mutuamente su *figura*.

[100] Ahora bien, en lo que concierne a la determinación según la cual el órgano de la autoconsciencia actuaría sobre el lado contrapuesto, se podría hablar indefinidamente porque se trata de una causa que es considerada según su estar-ahí *indiferente*, su figura y su tamaño, de una causa cuyo interior y ser-para-sí deben ser tales que en nada atañan al estar-ahí inmediato. La autoconfiguración orgánica del cráneo es en primer término indiferente frente a la influencia mecánica, y la relación de estas dos relaciones, puesto que aquella es un referirse a sí misma, es justamente esa misma indeterminación e ilimitación. Entonces, aunque el cerebro asumiera también dentro de sí las distinciones del espíritu como distinciones que están-siendo, y fuera una multiplicidad de órganos internos que ocuparan diversos espacios —lo que contradice a la naturaleza que les da a los momentos del concepto un estar-ahí propio, que coloca, por lo tanto, a la *simplicidad fluida* de la vida orgánica *puramente* a un lado y coloca asimismo al *otro lado* la *articulación* y *distribución* de esta misma vida igualmente en sus distinciones, de modo que ellas, tal como deben ser tomadas aquí, se muestren como cosas anatómicas particulares— sería así indeterminado si un momento espiritual, según fuera originariamente más fuerte o más débil, tuviera que tener en el primer caso un órgano-cerebral *más expandido* y en el segundo uno *más contraído* o también precisamente lo contrario. –Igualmente, si su *formación* aumentara o disminuyera el órgano, si lo hiciera más burdo y grueso o más fino. Dado que sigue estando indeterminado cómo esté conformada la causa, queda también indeterminado cómo se lleva a cabo su influencia sobre el cráneo, si se trata de una ampliación o un

estrechamiento, y de hacerlo-colapsar[84]. Si se determina esa influencia con algo *más de elegancia* como un *excitar*, queda indeterminado si es inflamando, a la manera de un emplasto de cantárida[85] o encogiendo, como el vinagre. –Para todas esas opiniones pueden ofrecerse razones plausibles porque la referencia orgánica que interviene permite igualmente que suceda lo uno así como lo otro y es indiferente frente a todo ese entendimiento.

[101] Ahora bien, a la razón observante no le corresponde pretender determinar esa referencia. Esto se debe a que, en todo caso, no es el cerebro el que como parte *animal* se halla a un lado, sino este mismo como *ser* de la individualidad *autoconsciente*. –Esta como carácter estable y acción consciente en movimiento es *para sí* y *dentro de sí*; a este ser-para-sí y ser-dentro-de-sí se contrapone su realidad-efectiva y su estar-ahí para otro; el ser-para-sí y el ser-dentro-de-sí son la esencia y sujeto que tiene en el cerebro un ser que está *subsumido por él* y obtiene su valor únicamente por el significado que lo inhabita. Sin embargo, el otro {183-184} lado de la individualidad autoconsciente, el lado de su estar-ahí, es el *ser* como autónomo y sujeto o una *cosa*, a saber, un hueso;

---

[84] Referencia a las formulaciones de Gall: "III. IV. No solo las habilidades son esencialmente distintas e independientes de las inclinaciones, sino que también lo son las habilidades entre sí y las inclinaciones entre sí; por consiguiente, deben tener su lugar en partes del cerebro diferentes e independientes. V. De las diversas particiones de los diversos órganos, y de los diversos desarrollos de estos provienen diversas formas del cerebro [...]. VI. De la conjunción y desarrollo de determinados órganos surge una forma determinada tanto de todo el cerebro, como de partes o zonas particulares del mismo [...]. VII. Desde el surgimiento de los huesos craneales hasta la edad más avanzada, la forma de la superficie interna del cráneo es determinada por la forma exterior del cerebro; por consiguiente, se pueden deducir ciertas habilidades e inclinaciones, en la medida en que la superficie exterior del cráneo concuerda con la interior o no hace excepción alguna de las conocidas desviaciones": *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodroms*.

[85] En la *Allgemeine Deutsche Real-Encyklopedie für die gebildeten Stände* (*Enciclopedia alemana para las clases cultivadas*), se lee: "En las apotecas se utilizan las moscas españolas con el nombre de *cantáridas* para emplastos que producen ampollas. Se las recoge en tiempo de lluvia o antes de comenzar el verano, cuando están muy tranquilas, se las coloca en una botella de vidrio, se las mata con vapor de vinagre o en un horno y se las deja secar al aire libre. Para producir ampollas, se espolvorean las moscas españolas en un emplasto adhesivo y se lo coloca. No se lo debe dejar mucho tiempo porque causa daño".

la *realidad-efectiva y el estar-ahí del ser humano es su hueso-craneal.* –Esta es la relación y el entendimiento que tienen ambos lados de esa referencia en la consciencia que los observa.

[102] A esta le corresponde ahora ocuparse con la referencia más determinada de esos lados; es cierto que el hueso-craneal tiene como tal el significado de ser la realidad-efectiva inmediata del espíritu. No obstante, la multilateralidad del espíritu le da a su estar-ahí una igual ambigüedad; lo que hay que conseguir es la determinación del significado de los lugares singulares en los que ese estar-ahí se divide y se debe ver cómo tienen en ellos la indicación al respecto.

[103] El hueso-craneal no es un órgano de actividad, ni tampoco un movimiento correspondiente; con el hueso-craneal no se roba o se asesina, etc., no frunce para nada el ceño ante tales actos de modo que viniera a ser el gesto correspondiente. –Eso *que-está-siendo* no tiene tampoco el valor de un *signo.* Gestos y ademanes, un sonido, incluso una columna o una estaca clavada en una isla desértica anuncian de inmediato que con ello se ha querido decir algo distinto de lo que ellos *simplemente son.* Se muestran ellos mismos de inmediato como signos, ya que tienen en ellos una determinación que hace referencia a algo otro porque tal determinación no les es propia. Es cierto que ante un cráneo, como Hamlet con el de Yorick[86], a uno se le pueden ocurrir muchas cosas, pero el hueso-craneal para sí es una cosa tan indiferente y desaprensiva que en él de manera inmediata no hay nada más qué ver o querer-decir que él mismo; es cierto que hace recordar al cerebro y su determinación, a cráneos con otra formación, pero no a un movimiento consciente, ya que no tiene en él ni gestos ni ademanes, ni nada impreso en él que se mostrase como proveniente de un acto consciente; porque él es aquella realidad-efectiva que debería exponer en la individualidad un otro lado tal que ya no sería un ser que se reflexiona dentro de sí, sino puramente un *ser inmediato*[87].

[104] Además, dado que el cráneo mismo no siente nada, parece como si tal vez pudiera darse para él todavía un significado más

---

86 Referencia a la primera escena del acto V de *Hamlet* de Shakespeare.

87 Ver: V, [93] final: "Mientras que en la determinación [...]".

determinado, como impresiones determinadas, mediante la vecindad, dieran a conocer lo que se quiere decir con él; y así como una manera consciente del espíritu tiene su sensación en un lugar determinado del mismo, entonces ese lugar en su figura vendría a indicar esa sensación y su particularidad. Por ejemplo, así como algunos se quejan de sentir una tensión dolorosa en algún lugar de la cabeza al pensar con intensidad o también simplemente al *pensar*, podrían también el *robo*, el *asesinato*, el *escribir poemas*, etc., {184-185} estar acompañado cada uno con una impresión propia, que además debería tener también su lugar propio. Este lugar del cerebro, que de esa manera se impulsaría y actuaría más, vendría probablemente a configurar también más el lugar vecino del cráneo; o este, ya sea por simpatía o por consenso, no sería tampoco indolente, sino que se engrosaría o achicaría o tomaría forma de cualquier manera. –Sin embargo, lo que hace inverosímil esta hipótesis es que la sensación como tal es algo indeterminado y la sensación en la cabeza como el centro podría ser la sensación general que acompaña a todo padecimiento, de modo que vendría a mezclarse con el cosquilleo o el dolor propios del robo, del asesinato, del poeta y de la cabeza, serían tan indiferenciables entre sí, e indiferenciables también de aquellos que se pueden llamar corporales, como sucede cuando limitamos su sentido únicamente a lo corporal, que del síntoma de un dolor de cabeza no se puede determinar la enfermedad[88].

[105] De hecho, desde cualquier lado que se considere la Cosa, no se da ninguna referencia mutua necesaria, ni tampoco indicación alguna

---

[88] Hegel retoma la crítica que, según Bischoff, había formulado Hufeland a la frenología de Gall: "Ya sea que se encuentren o no esos órganos todavía desconocidos, tenemos, sin embargo, que asumirlos como existentes, y en ambos casos la cuestión es engorrosa. Si no se los encuentra, entonces el significado de los ya conocidos deviene muy incierto, porque una parte ciertamente de los espacios del cráneo referidos a ellos tienen que pertenecer también a otros órganos, y ¿quién podrá entonces distinguir cuánto de ello pertenece a los conocidos o a los todavía no conocidos? No obstante, si se los encuentra, entonces vemos finalmente la superficie del cráneo cubierta de tal manera con órganos, que los diversos espacios se achican cada vez más y será entonces imposible distinguirlos por la sensación. Todo ello es una hipótesis, aunque llevada a un alto grado de verosimilitud; porque las demostraciones aportadas no son todavía concluyentes de modo que descarten todas las objeciones": *Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre.*

que hablara por sí misma. Entonces, si a pesar de ello la referencia debe darse, en la determinación de ambos lados solo queda, y de manera necesaria, una libre armonía preestablecida *sin-concepto*; porque uno de ellos *debe ser una realidad-efectiva sin-espíritu, una mera cosa.* –Se hallan entonces, por un lado, una cantidad de lugares-craneales quiescentes y, por el otro, una cantidad de propiedades-espirituales cuya multiplicidad y determinación dependerá del estado de la psicología. Entre más pobre sea la representación que se tenga del espíritu, tanto más se facilitará la Cosa por este lado porque, por una parte, las propiedades serán menos y, por la otra, estarán más aisladas, serán más firmes y óseas y, por lo tanto, más semejantes a determinaciones-óseas y más comparables con estas. Solo que, aunque muchas cosas se facilitan por la precariedad de la representación del espíritu, se mantiene, no obstante, una cantidad muy grande en ambos lados; y se mantiene, para la observación, el carácter por completo fortuito de su referencia. Si cada uno de los hijos de Israel debiera tomar de la playa el grano de arena que le corresponde como su signo[89], esa misma indiferencia y arbitrariedad que le otorga a cada uno lo suyo es tan fuerte como aquella que le asigna su lugar craneal y su forma ósea a cada facultad del alma, a cada pasión y a todo lo que se debería considerar aquí, a los matices de los carácteres, de los cuales suele hablar la más fina psicología y el conocimiento del ser humano. –El cráneo del asesino tiene este —no órgano, tampoco signo, sino este abultamiento; pero este asesino tiene también una cantidad de otras propiedades, así como otros abultamientos y con los abultamientos también hundimientos; se puede elegir entre abultamientos y hundimientos. Una vez más, su sentido-asesino puede ser referido a cualquier abultamiento o hundimiento, e igualmente estos a cualquier {185-186} propiedad porque ni el asesino es solo ese abstracto de un asesino, ni tiene él una única elevación y un único hundimiento. Las observaciones que se llevan a cabo a este fin tienen por ello que sonar justamente como la lluvia del tendero en la

[89] Alusión a la promesa de Yahveh a Abraham, en Génesis 22, 15-17: "El ángel de Yahveh llamó a Abraham por segunda vez desde los cielos, y dijo: 'Por mí mismo juro, oráculo de Yahveh, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa y se adueñará tu descendencia de la puerta de tu enemigo'".

feria y del ama de casa en la colada[90]. El tendero y el ama de casa podrían también observar que llueve siempre que este vecino pasa o cuando se come cerdo asado. Tan indiferente como es la lluvia con respecto a esas circunstancias, lo es para la observación *esta* determinación del espíritu con respecto a *este* determinado ser del cráneo. Esto se debe a que de los dos objetos de ese observar, el uno es un seco *ser para sí*, una ósea propiedad del espíritu, así como el otro es un seco *ser en sí*; una cosa tan ósea como lo son ambos es por completo indiferente a todo lo demás; al abultamiento elevado le es tan indiferente si un asesino se halla en su vecindad, como lo es para el asesino si la planitud se halla cerca.

[106] Queda en todo caso la *posibilidad* insuperable de que un abultamiento en algún lugar esté conectado con alguna propiedad, pasión, etc. Uno *se puede representar* al asesino con un gran abultamiento aquí en esta parte-del-cráneo, al ladrón con otro allá. Por este lado la ciencia-del-cráneo es capaz de una mayor amplificación; porque primero parece limitarse únicamente a la conexión de un abultamiento con una propiedad *en el mismo individuo*, de modo que este posee ambos. Pero ya la ciencia-del-cráneo natural —ya que tiene que haber sin duda una así, como hay una fisionomía natural— pasa por encima de esta barrera[91]; ella no afirma únicamente que un ser-humano astuto tiene un abultamiento grande como un puño detrás de la oreja, sino que se representa que no es la mujer infiel la que tiene abultamientos en su frente, sino el individuo que es su cónyuge. –Así mismo uno se puede también *representar* a quien vive bajo el mismo techo con el asesino o también a su vecino y más allá a sus conciudadanos, etc., con grandes abultamientos en algún lugar de sus cráneos, así como representarse a la vaca voladora que fue primero besada amorosamente por el cangrejo que cabalgaba sobre el asno y luego etc. –Sin embargo, si se toma la *posibilidad*, no en el sentido de la posibilidad de *representar*, sino de la posibilidad *interna* o del *concepto*, el objeto es una realidad-efectiva tal que es y debe ser pura cosa y sin semejante significado y, por lo tanto, únicamente puede tenerlo en la representación.

---

90 Las expresiones son de Lichtenberg en sus *Aforismos*. Ver antes: nota 68.

91 Ver antes: nota 70.

[Γ. La disposición y la realidad-efectiva]

[107] Si a pesar de la indiferencia de ambos lados, el observador se empeña en su labor de determinar referencias, confiado, en parte, con el argumento general de que lo *externo* es *expresión de lo interno* y, en parte, apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales[92] —los que {186-187} podrían ciertamente tener un carácter más sencillo que los seres humanos, pero de los cuales, a su vez, es más difícil decir qué carácter tienen, ya que no puede ser tan sencillo para la representación de cada ser humano introducirse sin más en la naturaleza de un animal— el observador encuentra así una *excelente ayuda* para aseverar las leyes que pretende haber encontrado en una distinción que también a nosotros tiene que ocurrírsenos aquí necesariamente. –El *ser* del espíritu no puede tomarse como algo inmóvil e inamovible. El ser humano es libre; se admite además que el ser *originario* es únicamente *disposiciones* sobre las cuales el ser humano tiene gran poder o que necesitan condiciones propicias para desarrollarse, es decir, que al ser *originario* del espíritu hay que considerarlo así mismo como uno que no existe como ser. Por consiguiente, si hay observaciones que contradicen aquello que a alguien se le ocurre afirmar como ley —si hubiera buen tiempo durante la feria o durante la colada, entonces el tendero y el ama de casa podrían decir que *propiamente debería* llover y que la *disposición estaba dada* para ello; lo mismo dice la observación del cráneo— que el individuo *propiamente debía* ser así como lo señalaba el cráneo según la ley, y que tiene una *disposición originaria* que, sin embargo, no se ha configurado; esa cualidad no está dada, pero *debía estar dada*. –La *ley* y el *deber* se fundamentan en el observar de la lluvia efectiva y del sentido efectivo

---

[92] Se refiere a la semejanza, señalada por Gall, entre los cráneos de los animales y de los seres humanos: "Es cierto que en la anatomía comparada ha sido todavía muy descuidada la anatomía del cráneo de los animales y de los seres humanos, y resulta muy difícil determinar la congruencia entre los lugares del cráneo de unos y otros. Sin embargo, la comparación entre los cráneos de aquellos animales que comparten con los humanos ciertas habilidades e inclinaciones ofrece una gran información acerca del lugar de sus órganos. Así, por ejemplo, el órgano del sentido del canto es muy destacado en las aves canoras": *Bischoff: Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre.*

en esa determinación del cráneo; pero si la *realidad-efectiva* no se da, la *posibilidad vacía* viene a valer lo mismo[93]. –Esa posibilidad, es decir, la no-realidad-efectiva de la ley establecida y, con ello, las observaciones que la contradicen, tienen que presentarse precisamente porque la libertad del individuo y las circunstancias que se desarrollan son indiferentes con respecto al *ser* como tal, tanto con respecto a él en cuanto lo originario e interior como en cuanto exterior óseo, y porque el individuo también puede ser algo distinto de lo que es interna y originariamente y aún más de lo que es un hueso.

[108] Obtenemos entonces la posibilidad de que este abultamiento o este hundimiento del cráneo indique tanto algo efectivo como también solo una *disposición* y en verdad de manera indeterminada para algo no efectivo; vemos que a una mala disculpa le ocurre lo de siempre, que

---

93 Se refiere a la teoría de Gall sobre las disposiciones: "Quienes quieren convencerse de que nuestras propiedades no son innatas, las derivan de la educación. No obstante, ¿en ambos casos no nos hemos comportado igualmente de manera pasiva al estar especificados de cierta manera, ya sea por nacimiento, ya sea por educación? En esa objeción se confunden los conceptos de habilidad e inclinación, de mera disposición con la manera de obrar misma. Los animales mismos no carecen por completo de albedrío, sometido a sus habilidades e inclinaciones": *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodroms*). En su *Verteidigungsschrift* (*Defensa*) cita este texto y continúa: "De lo señalado se sigue entonces que todas las disposiciones, dirigidas por las cosas exteriores, pueden ser usadas para un propósito bueno o malo; en pocas palabras, que educación, religión, legislación, etc., tienen un influjo innegable y poderoso sobre ellas; [...] pero que aquel grado excelente de alguna disposición que no puede ser derivado convenientemente del influjo de las cosas exteriores, proviene sobre todo de las disposiciones extraordinarias, naturales, innatas, y estas de la formación extraordinariamente favorable del órgano". En *D. Gall's Vorlesungen über die Verrichtungen des Gehirns und die Möglichkeit die Anlagen mehrerer Geistes- und Gemüthseigenschaften aus dem Baue des Schädels der Menschen und Thiere zu erkennen* (*Lecciones del Dr. Gall sobre las operaciones del cerebro y la posibilidad de conocer las aptitudes de muchas propiedades espirituales y sensibles a partir de la configuración del cráneo de seres humanos y animales*) leemos: "En la doctrina sobre órganos puede, por consiguiente, hablarse únicamente de las disposiciones como disposiciones, lo que vale la pena resaltar, y la disposición como tal debe por supuesto distinguirse de, si la disposición ha sido o no educada, y hasta qué punto". En *Bischoff*: *Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre* vemos: "Del concepto de órgano ya fijado se sigue, ya que nosotros, mediante el examen del cráneo, no podemos explorar las maneras de comportarse o las propiedades libremente *cultivadas* del ser humano, sino únicamente *disposiciones*, únicamente la posibilidad de esta o aquella actividad espiritual en un individuo".

ella misma está a disposición de ser usada en contra de aquello a lo que pretende servir. Vemos que el opinar es llevado, por la naturaleza de la Cosa, a decir, pero sin-pensamiento, lo *contrario* de lo que él afirma —a decir que mediante este hueso se indica algo, pero asimismo que no se lo indica.

[109] Lo que a la opinión misma se le insinúa con esta disculpa es la idea verdadera, que justamente anula la disculpa, de que el *ser* como tal en general no es la verdad del espíritu. Así como ya la disposición es un *ser originario* que no participa para nada en la actividad del espíritu, también lo es por su parte el {187-188} hueso. Lo que está-siendo, sin la actividad espiritual, es para la consciencia una cosa y es tan poco su esencia, que es, más bien, lo contrario de la misma, y la consciencia se es únicamente *realidad-efectiva* mediante la negación y anulación de un tal ser. –En este sentido, se debe considerar como una negación total de la razón el hacer pasar un hueso como el *estar-ahí efectivo* de la consciencia; y se lo hace pasar por tal en cuanto es considerado como lo exterior del espíritu, puesto que lo exterior es precisamente la realidad-efectiva que-está-siendo. Para nada sirve decir que de esto exterior *solamente* se *concluye* a lo interior que *es algo otro*, que lo exterior no es lo interior mismo, sino su *expresión*. Esto es así pues en la relación recíproca entre ambos, la determinación de la realidad-efectiva que *se-piensa* y *es-pensada* cae justamente por el lado de lo interior, mientras que por el lado de lo exterior cae la determinación *de la realidad-efectiva que-está-siendo.* –Por consiguiente, cuando a un ser humano se le dice: "tú (lo interior) eres esto porque tu *hueso* está conformado así", no significa otra cosa sino: "yo considero un hueso como *tu realidad-efectiva*". La respuesta para un juicio así mediante una bofetada, a la que se hizo mención en la fisiognomía, desplaza en primer lugar a las partes *blandas* de su estima y su lugar, y muestra únicamente que estas no son ningún verdadero *en-sí*, no son la realidad-efectiva del espíritu[94] —aquí la réplica debería llegar propiamente hasta desportillarle el cráneo a quien juzga así, para mostrarle precisamente, de manera tan clara como es su sabiduría, que

[94] Ver: v, [92].

un hueso para el ser humano no es nada *en-sí* y menos aún *su* verdadera realidad-efectiva[95]—.

[110] El rudo instinto de la razón autoconsciente desechará sin más una tal ciencia-del-cráneo —desechará este otro instinto observante de la misma razón, el cual, al haberse extendido hasta barruntar *el conocimiento*, lo ha captado a la manera carente-de-espíritu de que lo exterior es expresión de lo interior. Pero entre peor es el pensamiento, tanto menos se destaca a veces en dónde se halla de manera determinada su falla y tanto más difícil es analizarla. Esto se debe a que el pensamiento viene a ser tanto peor, cuanto más pura y vacía es la abstracción que vale para él como la esencia. Ahora bien, la oposición de la que se trata aquí tiene como sus miembros la individualidad consciente de sí y la abstracción de la exterioridad convertida por completo en *cosa* —aquel ser interior del espíritu captado como ser fijo sin-espíritu, contrapuesto justamente a tal ser. –Sin embargo, con ello parece también que la razón observante ha alcanzado su cumbre, desde la cual tiene que alejarse de sí misma y dar un vuelco porque precisamente aquello que falla por completo viene a ser lo que tiene en sí la inmediata necesidad de revertirse. –Así como se puede decir del pueblo judío que, justamente porque se halla de manera inmediata a las puertas de la salvación, es y ha sido el más reprobado; lo que debía ser en y para sí {188-189} no es esa mismidad[96], sino que la relega más allá de sí; con ese desasimiento[97], si pudiera recuperar dentro de sí su objeto, haría *posible* para él estar-ahí más elevado que si se hubiera mantenido en medio de la inmediatez del ser; porque el espíritu es tanto mayor, cuanto mayores son las contradicciones desde las cuales retorna dentro de sí; ahora bien, él se hace esta contradicción al superar su unidad inmediata y al desasirse de su ser-para-sí. Solo que cuando una tal consciencia no reflexiona dentro de sí, el término-medio en el que se halla es el aciago vacío, puesto que aquello que debería llenarlo

---

95 El texto alemán incluye el guion y un espacio entre los párrafos [109] y [110].

96 *Selbstwesenheit*: 'entidad para sí misma'.

97 *Entäusserung*: 'desasimiento', 'exteriorización'. Hegel utiliza *entäussern* y *entfremden* a veces como sinónimos y, con más frecuencia, como diferentes: uno es 'desasimiento' (en el sentido de 'desprenderse de sí' o 'exteriorizarse') y el otro es 'extrañamiento' o 'alienación'. Ver: Prólogo, nota 43.

se ha convertido en el extremo firme. Así, este último nivel de la razón observante es su peor nivel, pero por ello su reversión es necesaria.

[3.1.4. Cierre. La identidad de coseidad y razón]

[111] Debido a que la visión-conjunta de la serie de relaciones consideradas hasta ahora, que constituyen el contenido y el objeto de la observación, muestra cómo en su *primera manera*, o sea, en la observación de las relaciones de la naturaleza inorgánica, se le *desaparece* ya el *ser sensible*; los momentos de sus relaciones se presentan como puras abstracciones y como simples conceptos que debían estar fijamente ligados al estar-ahí de cosas, el cual, empero, se echa a perder, de modo que el momento se muestra como puro movimiento y como algo universal. Este proceso libre, completo dentro de sí, mantiene el significado de algo objetivo; pero se presenta ahora como un *uno*; en el proceso de lo inorgánico lo uno es lo interior inexistente; pero en cuanto uno que está-existiendo es lo orgánico. –Lo uno, en cuanto ser-para-sí o en cuanto esencia negativa, se contrapone a lo universal, toma distancia de este y se mantiene libre para sí, de modo que el concepto, realizado únicamente en el elemento de la absoluta singularización, no encuentra en la existencia orgánica su verdadera expresión, la de estar ahí *como lo universal*, sino que sigue siendo algo exterior o, lo que es lo mismo, sigue siendo *un interior* de la naturaleza orgánica. –El proceso orgánico es solo libre *en sí*, pero no lo es *para sí mismo*; *en el fin* se introduce el ser-para-sí de su libertad; *existe* como otra esencia, como una sabiduría consciente de ella misma que está fuera de aquel proceso. La razón observante se dirige entonces a esta sabiduría, al espíritu, al concepto que existe como universal o a la finalidad que existe como finalidad y su propia esencia viene a ser en adelante su objeto[98].

[112] Ella se dirige en primer lugar a su pureza; pero como ella es captación del objeto que se mueve en sus distinciones como algo que-está-siendo, se le vuelven *leyes del pensar*, referencias de lo permanente a

---

[98] Para los párrafos V, [110] y [111], ver lo desarrollado en los párrafos [21] a [28]. Para lo señalado sobre la razón observante al final del párrafo [111], ver: párrafos [70-71].

lo permanente; pero, puesto que el contenido de esas leyes lo constituyen únicamente momentos, estos confluyen en lo uno de la autoconsciencia. –Si se toma este nuevo objeto igualmente como algo *que-está-siendo*, es la autoconsciencia *singular contingente*; de modo que la observación se halla dentro del marco del espíritu aludido[99], y de la relación fortuita entre la realidad-efectiva consciente {189-190} y la inconsciente. Ese objeto en sí mismo únicamente es la necesidad de esa referencia; de modo que la observación lo aproxima al cuerpo-humano, y compara su realidad-efectiva volente y actuante con su realidad-efectiva reflexionada dentro de sí y que contempla, la cual es ella misma objetiva. Eso externo, si bien es un lenguaje del individuo que él tiene en él mismo, es igualmente, en cuanto signo, algo indiferente frente al contenido que debería designar, así como aquello que el signo se pone es indiferente frente a este[100].

[113] Por ello, de este lenguaje voluble la observación retorna finalmente al *ser firme*, y expresa, según su concepto, que la exterioridad es la realidad-efectiva externa e inmediata del espíritu, no como un órgano, tampoco como lenguaje y signo, sino como *cosa muerta*[101]. Lo que fue superado por la primera observación de la naturaleza inorgánica, a saber, que el concepto debía presentarse como cosa[102], esta última manera lo presenta de tal forma que convierte la realidad-efectiva del espíritu mismo en una cosa o, expresado al revés, le otorga al ser muerto el significado de espíritu. –La observación ha llegado a expresar así aquello que era nuestro concepto de ella, a saber, que la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad-efectiva objetiva[103]. –Con ello ciertamente no se quiere-decir que al espíritu, que es representado por un cráneo, se lo llame una cosa; en este pensamiento no debe hallarse ningún materialismo[104],

---

99 *Des gemeinten Geistes*: 'del espíritu aludido'. Una vez más aparece el verbo *meinen* ('querer-decir', 'opinar', 'aludir'); ver: I, nota 2.

100 Para lo dicho en esta segunda parte del párrafo [112]: "–Si se toma este nuevo objeto [...]", ver: [72] y siguientes.

101 Ver: V, [93] a [109], sobre todo el párrafo [103].

102 Ver: V, [21] y [22].

103 Ver: V, [10] final a [12].

104 Referencia a la defensa de Gall contra la acusación de materialismo: "El *primer punto* acusa a esta doctrina de poner el espíritu en nosotros como algo corporal,

como se lo llama, sino que el espíritu debe ser, más bien, algo diferente de ese hueso; pero el mismo 'él *es*' no significa otra cosa sino que él es una *cosa*. Si el *ser* como tal o el ser-cosa se predica del espíritu, entonces la verdadera expresión de ello es que él es tal como *es un hueso*. De ahí que se deba considerar de suma importancia que se haya encontrado la verdadera expresión para decir del espíritu que él es. Por lo demás, si se dice del espíritu él es, tiene *un ser*, es una *cosa*, una *realidad-efectiva* singular, con ello no se *quiere-decir* algo como que uno pueda verlo o tomarlo en la mano, toparse con él, etc., pero *se dice* tal cosa, y lo que en verdad se dice se expresa con ello de tal manera que *el ser del espíritu es un hueso*.

[114] Este resultado tiene ahora un doble significado; por una parte, su verdadero significado, en la medida en que es un complemento del resultado del movimiento anterior de la autoconsciencia. La autoconsciencia desventurada se despojó de su autosuficiencia y redujo con esfuerzo su *ser-para-sí* a *cosa*[105]. Con ello retornó desde la autoconsciencia a la consciencia, es decir, a la consciencia para la cual el objeto es un *ser*, una *cosa* —pero esto que es cosa {190-191} es la autoconsciencia; es entonces la unidad del yo y del ser, la *categoría*[106]. Al estar determinado así el objeto para la consciencia, esta tiene *razón*. La consciencia, así como la autoconsciencia, *son en sí* propiamente razón; pero únicamente de la consciencia para la que el objeto se ha determinado como la categoría puede decirse que ella *tiene* razón —pero de esto es todavía distinto el saber lo que es la razón. –La categoría, que es la unidad *inmediata* del *ser* y de

---

dependiente de la organización y siendo uno con ella, y otorgarle así desafortunadamente al creciente materialismo un firme punto de apoyo. No obstante, esto claramente no es el caso. Gall distingue muy cuidadosamente al espíritu, al alma, de la organización; los órganos son únicamente las condiciones materiales de su actividad, no lo activo mismo; sin intervención e influjo de lo espiritual ellos no son nada. Más aún, él mismo asume la fuerza espiritual superior de carácter intelectual, la razón, la consciencia, el arbitrio, como algo que no se halla atado a ningún órgano singular, sino que se cierne por encima de todo. Quien encuentra en ello materialismo, debe igualmente encontrarlo cuando se dice que el cuerpo tiene influjo en el espíritu y el espíritu en el cuerpo, en lo cual, sin embargo, es claro que nadie tiene duda": *Bischoff: Darstellung der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre*.

[105] Ver: IV, [64].

[106] Ver: V, [5].

lo *suyo*, tiene que atravesar ambas formas, y la consciencia observante es precisamente aquella a la que la categoría se le presenta en la forma del *ser*. En su resultado, la consciencia expresa como proposición aquello de lo cual ella es certeza inconsciente —la proposición que se halla en el concepto de la razón. Ella es el *juicio infinito*[107] de que el sí-mismo es una cosa —un juicio que se supera él mismo. –Mediante este resultado se le añade entonces a la categoría de manera determinada que ella es esa oposición que se supera. La *pura categoría*, que está para la consciencia en la forma del *ser* o de la *inmediatez*, es el objeto todavía *no-mediado*, solo *dado*, y la consciencia es justamente así un comportarse no-mediado. El momento de aquel juicio infinito es el tránsito de la *inmediatez* a la mediación o a la *negatividad*. El objeto presente está determinado así como un objeto negativo, mientras que la consciencia como *autoconsciencia* frente a él o la categoría que ha atravesado la forma del *ser* en el observar, es puesta ahora en la forma del ser-para-sí; la consciencia ya no quiere *encontrarse* más *de manera inmediata*, sino engendrarse ella misma mediante su actividad. Ella *misma* se es el fin de su hacer, así como, en el observar, solo tenía que habérselas con cosas.

[115] El otro significado del resultado es el ya considerado del observar sin concepto. Este observar no sabe captarse y expresarse de otra manera que declarando con ingenuidad al hueso como la *realidad-efectiva* de la autoconsciencia, tal como el hueso se encuentra como cosa sensible que a la vez no pierde su objetividad para la consciencia[108]. Pero tampoco tiene ninguna claridad de consciencia acerca de que dice eso, no toma su proposición en la determinación de su sujeto y de su predicado, y de la referencia entre ambos, y menos aún en el sentido del juicio infinito que se disuelve a sí mismo, y del concepto. –Gracias a una autoconsciencia del espíritu aún-más-profunda, que se muestra aquí como una suerte de pudor-natural[109], el observar se oculta, más bien, el carácter-ignominioso de la nuda idea sin-concepto que toma un hueso

[107] Kant distingue los juicios afirmativos (la mesa es roja) que determinan al sujeto, de los infinitos (la mesa es no roja) que lo dejan indeterminado: *KrV*, B, 96.

[108] Ver: V, [101]: "la *realidad-efectiva y el estar-ahí del ser humano es su hueso-craneal*".

[109] Hegel utiliza el término *Honnetetät* derivado del francés, que podría traducirse también como 'honorabilidad'.

por la realidad-efectiva de la autoconsciencia y la recubre mediante la completa irreflexión de entremezclar toda clase de relaciones entre causa y efecto, de signos, de órganos, etc., que no tienen aquí sentido alguno[110], y mediante distinciones que son tomadas de allí para ocultar la estridencia de la proposición. {191-192}

[116] Fibras-cerebrales o cosas semejantes consideradas como el ser del espíritu son ya una realidad-efectiva pensada, solo hipotética[111] —realidad-efectiva que no *está-ahí*, que no es sentida ni vista, que no es la verdadera realidad-efectiva; cuando tales cosas *están ahí*, cuando son vistas, ellas son objetos muertos y ya no valen como el ser del espíritu. Sin embargo, la objetividad propiamente tal tiene que ser *inmediata*, *sensible*, de modo que el espíritu sea puesto en ella realmente como muerto —ya que el hueso es lo muerto en cuanto se halla en lo viviente mismo. –El concepto de esta representación consiste en que la razón se es *ella misma toda coseidad*, incluso la *puramente objetiva*; pero ella lo es *en el concepto* o el concepto únicamente es su verdad, y cuanto más puro es el concepto mismo, desciende a una representación tanto más ingenua cuando su contenido no está como concepto, sino como representación —cuando el juicio que se supera a sí mismo no es tomado con la consciencia de esa su infinitud, sino como una proposición que permanece, su sujeto y su predicado valen cada uno para sí, y se fija el sí-mismo como sí-mismo,

---

110 Ver: V, [98] a [100] y [103].

111 Parece referirse a los teoremas desarrollados por Charles Bonnet sobre "fibras intelectuales": "En un juicio o conclusión racional se da armonía, porque armonía tiene lugar siempre que hay relaciones que se unen para la producción de un efecto [...]. El sujeto y la propiedad, así como los conceptos intermedios y las conclusiones, se hallan conectados por diversas conexiones de fibras [...] y el orden en el que son movidas dichas conexiones constituye la armonía del juicio y el silogismo [...]. La armonía moral se halla en la impresión que recibe el entendimiento [...], porque debe haber ciertamente algo en el entendimiento que corresponda al juego armonioso de las fibras intelectuales, puesto que no podría verse afectado de ninguna otra manera por las condiciones [...]. Por lo tanto, en la medida en que el cerebro nunca fuera movido en el orden de la conclusión racional, entonces tampoco el entendimiento concluiría nunca, porque el uso de la facultad de sacar conclusiones depende del juego de las fibras intelectuales [...]. Sin embargo, la facultad de sacar conclusiones la tendría siempre el entendimiento": *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schütz.*

la cosa como cosa y, sin embargo, lo uno debe ser lo otro. –La razón, que es esencialmente el concepto, se halla inmediatamente escindida en sí misma y en su contrario, una contraposición que, precisamente por ello, es superada igualmente de manera inmediata. No obstante, al presentarse así como ella misma y como su contrario, y fijada en el momento totalmente singular de ese separarse-uno-del-otro, se la capta irracionalmente; y cuanto más puros son los momentos de esta misma separación, tanto más estridente es el fenómeno de ese contenido que, bien es únicamente para la consciencia, o bien es expresado únicamente por ella de manera ingenua. Lo *profundo* que el espíritu extrae del interior, pero únicamente hasta su *consciencia representativa* y lo mantiene ahí —y la *ignorancia* de esta consciencia sobre qué es lo que ella dice, es la misma conexión entre lo alto y lo bajo que se expresa ingenuamente, en lo viviente de la naturaleza, con la conexión entre el órgano de su máxima plenitud, el órgano de la reproducción— y el órgano para orinar. –El juicio infinito como infinito vendría a ser la plenitud de la vida que se capta a sí misma, pero la consciencia de esa vida en cuanto permanece en la representación se comporta como el orinar. {192-193}

[3.2. Realización de la autoconsciencia racional por sí misma]

[3.2.1. La dirección inmediata del movimiento de la autoconsciencia, el reino de la eticidad]

[117] La autoconsciencia ha encontrado la cosa como sí-misma y a sí-misma como cosa; es decir, *es para ella* que ella *en sí* es la realidad-efectiva objetiva. Ya no es más la certeza *inmediata* de ser toda realidad; sino una certeza para la que lo inmediato como tal tiene la forma de algo superado, de modo que su *objetividad* solo vale todavía como superficie cuyo interior y esencia es *ella misma*. –El objeto al que se refiere positivamente es entonces una autoconsciencia; él es en la forma de la coseidad, es decir, él es *autosuficiente*; pero ella tiene certeza de que este objeto autosuficiente no es nada extraño para ella; ella es el *espíritu* que tiene la certeza de tener, en la duplicación de su autoconsciencia y en la autosuficiencia de ambas, su unidad consigo mismo. Esta certeza

tiene que elevársele a verdad; lo que vale para él, que él sea *en sí* y en su certeza *interior*, debe ingresar a su consciencia y llegar a ser *para ella*.

[118] Lo que han de ser las estaciones universales de esta realización se muestra ya en general mediante la comparación con el camino recorrido hasta aquí. Esto se debe a que así como la razón observante repitió, en el elemento de la categoría, el movimiento de la *consciencia*, a saber, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, así mismo ella recorrerá también de nuevo el doble movimiento de la *autoconsciencia* y pasará de la autosuficiencia a su libertad. En primer término[112], esta razón activa es consciente de sí misma únicamente como de un individuo y tiene como tal que reclamar y generar su realidad-efectiva en el otro —pero entonces[113], como su consciencia se eleva a la universalidad, deviene razón *universal*, y es consciente de sí como razón, como algo ya reconocido en y para sí que unifica en su pura consciencia toda autoconsciencia; es la esencia espiritual simple que, como llega a la vez a la consciencia, es la *sustancia real* en donde las formas anteriores retornan como a su fundamento, de modo que estas, frente al fundamento, son únicamente momentos singulares de su devenir que se desgajan, ciertamente, y se muestran como figuras propias, pero que de hecho solo sostenidas por ese devenir tienen *estar-ahí* y *realidad-efectiva*, pero tienen su *verdad* únicamente en la medida en que están en él mismo y permanecen. {193-194}

[119] Si tomamos esta meta que es el *concepto* que ya se nos ha hecho presente, a saber, la autoconsciencia reconocida que tiene en la otra autoconsciencia libre la certeza de sí misma, y tiene justamente allí su verdad —si la tomamos en su realidad o si elevamos este espíritu aún interior como la sustancia que se ha desarrollado ya hasta su estar-ahí, entonces en ese concepto abre sus puertas *el reino de la eticidad*. Esto es así pues esta no es otra cosa que, en la *realidad-efectiva* autosuficiente de los individuos, la *unidad* espiritual absoluta de la esencia de estos; una autoconsciencia en sí universal que se es de tal manera efectiva en otra consciencia, que esta tiene total autosuficiencia o es una cosa para ella y que precisamente ahí se es consciente de la unidad con ella, y en esa

---

112 Ver: V, [130] a [163].

113 Ver: V, [168] y ss.; [180] y ss.; [190] y ss.; VI, [2] "Al ser la *sustancia* [...]".

unidad con esta esencia objetiva es donde viene a ser autoconsciencia. Esta *sustancia* ética en la *abstracción de la universalidad* es únicamente la ley *pensada*; pero ella es asimismo inmediatamente *autoconsciencia* efectiva o ella es *ethos*[114]. La consciencia *singular*, inversamente, es solo este uno que-está-siendo, en cuanto ella, en su singularidad, es consciente de la consciencia universal como de su ser o en cuanto su actuar y estar-ahí es el *ethos* universal.

[120] En la vida de un pueblo tiene de hecho su realidad plena el concepto de la efectuación de la razón autoconsciente, de contemplar en la autosuficiencia del *otro* la plena *unidad* con él o de tener como objeto en cuanto *mi* ser *para mí* a esa libre *coseidad* de un otro con la que me topo y que es lo negativo de mí mismo. La razón se presenta como la *sustancia* universal fluida, como la simple *coseidad* inmutable que igualmente se fragmenta en múltiples esencias [entidades] perfectamente autosuficientes, así como la luz se fragmenta en estrellas a la manera de innumerables puntos que brillan para sí, que en su ser-para-sí absoluto no solamente se hallan disueltas *en sí* en la sustancia simple autosuficiente, sino también *para sí mismas*; ellas son conscientes de ser esas esencias [entidades] singulares autosuficientes porque sacrifican su singularidad, y esa sustancia universal es su alma y su esencia; así como este universal es de nuevo el hacer de ellas como singulares o la obra ejecutada por ellas.

[121] El trajinar[115] *puramente singular* del individuo se refiere a las necesidades que él tiene como entidad-natural, esto es, como *singularidad que-está-siendo*. Que incluso estas funciones suyas más ordinarias no se aniquilen, sino que tengan realidad-efectiva, sucede gracias al medio universal que las mantiene, gracias al *poder* de todo el pueblo. –Pero el individuo no tiene en la sustancia universal únicamente esta *forma de permanencia* de su hacer como tal, sino igualmente *su contenido*; lo que él hace es la universal destreza y el *ethos* de todos. Este contenido, en cuanto se singulariza por completo, se halla en su realidad-efectiva entrelazado {194-195} con el hacer de todos. El *trabajo* del individuo

---

114 *Sitte*: 'costumbre'. Se traduce *ethos* para conservar su relación con el término *Sittlichkeit*: eticidad.

115 La expresión "das Tun und Treiben" ("el hacer y el ajetreo") corresponde a trajín.

para sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los demás como de las suyas propias y consigue la satisfacción de las propias únicamente mediante el trabajo de los otros. –Así como el singular en su trabajo *singular* realiza ya *de manera inconsciente* un trabajo *universal*, también realiza a su vez el trabajo universal como su objeto *consciente*; el todo *como un todo* viene a ser su obra por la que se sacrifica y justamente por ello se recupera a sí mismo desde ella. –No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en lo que la autosuficiencia del individuo en la disolución de su ser-para-sí, en la *negación* de sí mismo, no se otorgara su significado *positivo* de ser para sí. Esta unidad del ser para otro o del hacerse cosa y del ser-para-sí, esta sustancia universal habla su *lenguaje universal* en las *costumbres*[116] y las leyes de su pueblo; pero esta esencia inmutable que-está-siendo no es otra cosa que la expresión de la individualidad singular misma que parece contraponérsele; las leyes expresan lo que cada singular es y hace; el individuo se conoce no solamente como su coseidad objetiva *universal*, sino igualmente a sí mismo en ella o como *singularizado* en su propia individualidad y en la de cada uno de sus conciudadanos. De ahí que únicamente en el espíritu universal tenga cada uno la certeza de sí mismo, la certeza de no encontrar en la realidad-efectiva que-está-siendo otra cosa que a sí mismo; él está tan cierto de los otros como de sí mismo. –En todos yo veo que ellos para sí mismos son únicamente esas esencias [entidades] autosuficientes como la que yo soy; yo veo en ellos la libre unidad con los otros de tal manera que ella, así como es por mí, lo es también por ellos mismos. A ellos como a mí, a mí como a ellos.

[3.2.2. El movimiento inverso que se halla en esa dirección, la esencia de la moralidad]

[122] Por eso en un pueblo libre se halla en verdad realizada efectivamente la razón; ella es espíritu presente y viviente en donde el individuo encuentra su *destino*, es decir, su esencia universal y singular no solamente expresada y como cosa presente, sino que él mismo es esa esencia y ha

---

[116] *Sitten*: 'costumbres', de ahí *Sittlichkeit*: 'eticidad'. Ver arriba: nota 114.

alcanzado también su destino. Los hombres más sabios de la antigüedad crearon para ella la expresión: *que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*[117].

[123] Ahora bien, de esa felicidad por haber alcanzado su destino y vivir en él se ha retirado la autoconsciencia que en un primer momento solo es espíritu *de manera inmediata* y *según el concepto* o también —ella no la ha alcanzado todavía; porque ambas cosas se pueden decir de igual manera.

[124] La razón *tiene que retirarse de esa felicidad* porque la vida de un pueblo es únicamente *en sí* o *de manera inmediata* la *eticidad real*, {195-196} o es una eticidad *que-está-siendo*, y este espíritu universal es también él mismo un singular, el todo de las costumbres y leyes, una sustancia ética determinada que solo viene a despojarse de su restricción en el momento más elevado, a saber, en la *consciencia sobre su esencia* y únicamente en este conocimiento tiene su absoluta verdad, pero no inmediatamente en su *ser*; en este ella, en parte, es una sustancia restringida y, en parte, es la restricción absoluta, precisamente la de que el espíritu se halla en la forma del *ser*.

[125] Además, la consciencia *singular*, tal como tiene de manera inmediata su existencia en la eticidad real o en el pueblo, es un confiar sólido para el cual el espíritu no se ha disuelto en sus momentos *abstractos* y que tampoco se sabe entonces *ser para sí* como pura *singularidad*. Sin embargo, una vez que ha llegado a este pensamiento, como tiene que ser, se ha perdido entonces esa *inmediata* unidad con el espíritu o su *ser* en él, se ha perdido su confianza; la consciencia *aislada* para sí se es ahora la esencia y ya no el espíritu universal. Es cierto que el *momento de esta singularidad de la autoconsciencia* se halla en el espíritu universal mismo, pero solo como una dimensión que desaparece, que así como se presenta para sí, así mismo de inmediato se disuelve en él y solo viene a la consciencia como confianza. Puesto que el momento se fija de esa

---

117 Diógenes Laercio (s. II a. C.): "A la pregunta de un padre sobre cómo educar lo mejor a su hijo, el pitagórico Xenófilo respondió: si él llegara a ser miembro de una sociedad ejemplarmente administrada". Posiblemente Hegel piense también en el comportamiento de Sócrates, quien respetó de tal manera las leyes de la *polis*, que prefirió la muerte a la huida (Platón: *Critón* 51d-53a).

manera —y todo momento por ser momento de la esencia tiene que llegar él mismo a presentarse como esencia— el individuo se ha contrapuesto a las leyes y costumbres; estas son solo un pensamiento sin absoluta esencialidad, una abstracta teoría sin realidad-efectiva; pero él como este yo se es la verdad viviente.

[126] Bien, la autoconsciencia *no ha alcanzado todavía esa felicidad* de ser sustancia ética, de ser el espíritu de un pueblo. Esto se debe a que habiendo retornado de la observación, el espíritu no se ha realizado todavía como tal mediante él mismo; él solo ha sido puesto como esencia *interior* o como la abstracción. –O bien la autoconsciencia viene a ser *de manera inmediata*; pero al ser de manera inmediata ella es *singular*; ella es la consciencia práctica que, con el fin, se adentra en el mundo presente para duplicarse en esta determinación de singular, para engendrarse como esta, como su contrafigura que-está-siendo y llegar a ser consciente de esa unidad de su realidad-efectiva con la esencia objetiva. Ella tiene la *certeza* de esta unidad; para ella vale que esa unidad *en sí* ya está dada o que ya está dado ese acuerdo de ella con la coseidad que solo tiene que llegar a ser para ella mediante ella o que su hacer es asimismo el *encontrarla*. Como esta unidad se llama *felicidad*, ese individuo es así enviado por su espíritu al mundo *para buscar su felicidad*. {196-197}

[127] Por consiguiente, si la verdad de esa autoconsciencia racional es para nosotros la sustancia ética, entonces para ella comienza aquí su experiencia ética del mundo. Desde la perspectiva según la cual la autoconsciencia no ha llegado a ser esa verdad, este movimiento busca ir hacia ella, y lo que se supera en ese movimiento son los momentos singulares que valen para la consciencia en cuanto aislados. Estos tienen la forma de un querer inmediato o de un *impulso-natural* que obtiene su satisfacción, la que, a su vez, es el contenido de un nuevo impulso. –En cambio, desde la perspectiva según la cual la autoconsciencia ha perdido la felicidad de estar en la sustancia, esos impulsos-naturales se hallan asociados con la consciencia de su fin como el verdadero destino y esencialidad; la sustancia ética ha descendido a predicado sin-sí-mismo, cuyos sujetos vivientes son los individuos que tienen que colmarle su universalidad mediante ellos mismos y cuidar de su destino. –Por lo tanto, en el primer significado, aquellas figuras son el devenir de la sustancia ética y la preceden; en el segundo significado, la siguen y disuelven para

la autoconsciencia aquello que es su destino; según aquel lado, en el movimiento en el que se hace la experiencia de lo que es su verdad se viene a perder la inmediatez o rudeza de los impulsos y el contenido de estos se eleva a uno superior; según este lado, en cambio, se pierde la falsa representación de la consciencia que pone en ellos su destino. Según aquel, el *fin* que ellos alcanzan es la sustancia ética inmediata; según este, en cambio, es la consciencia de estos y en verdad una consciencia tal que los sabe como su propia esencia; y en esa medida este movimiento sería el devenir de la moralidad, de una figura superior que aquella. Solo que estas figuras constituyen a la vez solo un lado de su devenir, a saber, aquel que cae en el *ser-para-sí* o en el que la consciencia supera *sus* fines; no el lado según el cual la moralidad surge de la sustancia misma. Como estos momentos no pueden tener todavía el significado de ser convertidos en fines en contraposición a la eticidad perdida, entonces ellos valen ciertamente aquí según su contenido ingenuo y el fin hacia donde buscan ir es la sustancia ética. No obstante, como se halla más cercana a nuestros tiempos aquella forma de estos en la que los momentos aparecen después de que la consciencia ha perdido su vida ética y en su búsqueda repite aquellas formas, esas pueden ser presentadas mejor expresadas de esta manera.

[128] La autoconsciencia, que solo entonces viene a ser el concepto de espíritu, emprende este camino con la determinación de serse, como espíritu singular, la esencia, y su fin es entonces darse como singular su realización y, como tal, disfrutar en ella de sí.

[129] En la determinación de serse la esencia como *siendo para sí*, la autoconsciencia es la *negatividad* de lo otro; en su consciencia se presenta entonces ella misma como lo positivo frente a aquello que ciertamente *es*, pero que tiene para ella el significado de algo que-no-está-siendo en sí; la consciencia se muestra escindida entre esa realidad-efectiva presente y el *fin* que ella realiza mediante la superación de esa misma realidad-efectiva, {197-198} fin al que hace realidad-efectiva en lugar de la presente. Pero su primer fin es su abstracto *ser-para-sí* inmediato o el contemplarse a sí misma como *este singular* en algo otro o contemplar a otra autoconsciencia como a sí misma. La experiencia de lo que es la verdad de este fin sitúa a la autoconsciencia en un lugar más elevado, y ella se es ahora, más bien, fin, en la medida en que es a la vez *universal* y tiene en ella la *ley de manera*

inmediata. Ahora bien, en la ejecución de esta *ley* de su *corazón*, ella hace la experiencia de que la esencia *singular* no puede sostenerse, sino que lo bueno solo puede realizarse mediante el sacrificio de ella misma y se convierte en *virtud*. La experiencia que ella hace no puede ser otra sino la de que su fin ya se ha realizado en sí, que la felicidad se encuentra de manera inmediata en el hacer mismo, y que el hacer mismo es lo bueno. El concepto de toda esta esfera, a saber, que la coseidad es el *ser-para-sí* del espíritu mismo, deviene para la autoconsciencia en el movimiento de esta esfera. Al haberlo encontrado, ella se es entonces realidad como individualidad que se expresa de manera inmediata, la cual no encuentra ya oposición alguna en una realidad-efectiva contrapuesta y para la cual únicamente ese expresarse mismo es objeto y fin.

[3.2.2.1. El placer y la necesidad]

[130] La autoconsciencia que se es simplemente la *realidad* tiene el objeto en ella misma, pero lo tiene como un objeto tal que solo viene a ser *para sí* y que todavía no está-siendo; el *ser* se le contrapone como otra realidad-efectiva distinta de la suya; y ella se propone contemplarse como otra esencia autosuficiente mediante la ejecución de su ser-para-sí. Este *primer fin* consiste en llegar a ser consciente de sí como esencia singular en la otra autoconsciencia o en hacer de esa otra ella misma; ella tiene la certeza de que *en sí* esa otra es ya ella misma. –En la medida en que se ha elevado a su *ser-para-sí* desde la sustancia ética y del tranquilo ser del pensar, la autoconsciencia tiene entonces tras de sí la ley del *ethos* y del estar-ahí, es decir, los conocimientos de la observación y de la teoría, como una sombra gris y que incluso desaparece, porque ellos son, más bien, un saber de algo cuyo ser-para-sí y realidad-efectiva son diferentes a los de la autoconsciencia. En lugar del espíritu de apariencia celestial propio de la universalidad del saber y el hacer, en el que la sensación y el disfrute de la singularidad guardan silencio, ha ingresado en ella el espíritu-terrenal[118], para el cual únicamente vale como la verdadera realidad-efectiva el ser que conforma la realidad-efectiva de la consciencia singular. {198-199}

---

118 El término *Erdgeist*, 'espíritu terrenal', proviene del *Fausto* de Goethe, obra que se halla presente a todo lo largo de la esta figura del placer y la necesidad.

[131] Desprecia el entendimiento y la ciencia,
dones supremos del ser humano —
se ha entregado al demonio
y tiene que perecer[119].

[132] La autoconsciencia se vuelca entonces sobre la vida y lleva a ejecución la pura individualidad en la que se presenta. Más que elaborar su felicidad, se la toma inmediatamente y la disfruta. La sombras de ciencia, leyes y principios, únicas que se interponían entre ella y su propia realidad-efectiva desaparecen como una niebla sin-vida que no puede acogerla con la certeza de su realidad; ella se apodera de la vida como se recolecta un fruto maduro, que, tal como él se ofrece, asimismo se lo toma.

[A. El placer]

[133] Su hacer es solo según un momento un hacer del *deseo*; no busca anular toda la esencia objetiva, sino únicamente su forma de ser-otra o de su autosuficiencia que es una apariencia inesencial porque *en sí* tal esencia vale para ella como la esencia misma o como su mismidad. El elemento en el que el deseo y su objeto se mantienen indiferentes uno frente al otro y autosuficientes es el *estar-ahí viviente*; el disfrute del deseo lo supera en cuanto le corresponde a su objeto. Sin embargo, aquí este elemento, que les otorga a ambos la realidad-efectiva aislada, es, más bien, la categoría, un ser que es esencialmente *representado*; es, por lo tanto, la *consciencia* de la autosuficiencia —ya sea entonces la consciencia natural o la consciencia configurada como un sistema de leyes que mantiene a los individuos cada uno para sí. Esta separación no es en

---

[119] Las estrofas son tomadas con gran libertad del *Fausto* de Goethe I, V, en palabras de Mefistófeles: "Solo desprecia la razón y la ciencia, suprema fuerza del ser humano; solo déjate fortalecer por el espíritu de la mentira con ilusiones y encantamientos; te tendré así ya sin condiciones. [...] En vano demandará solaz; y, aunque no se hubiese entregado al demonio, tendría, sin embargo, que perecer" ("Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / Des Menschen allerhöchste Kraft, / Lass nur in Blend und Zauberwerken / Dich von dem Lügengeist bestärken, / so hab‘ ich dich schon unbedingt. [...] Er wird Erquickung sich umsonst erflehen / Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergehen, / Er müsste doch zu Grunde gehen").

sí para la autoconsciencia que sabe a lo otro como *su propia mismidad.* Ella llega entonces hasta el disfrute del *placer,* hasta la consciencia de su realización en una consciencia que se muestra como autosuficiente o hasta la contemplación de la unidad de ambas autoconsciencias autosuficientes. Ella logra su fin, pero experimenta en ello justamente cuál es la verdad de este. Ella se comprende en cuanto *esta* esencia *singular que-está-siendo-para-sí,* pero la realización de este fin es ella misma la superación del fin porque la autoconsciencia no se vuelve objeto como *esta singular,* sino, más bien, como *unidad* de sí misma y de la otra autoconsciencia y, con ello, en cuanto singular superado o como *lo universal.*

[B. La necesidad]

[134] El placer disfrutado tiene sin duda el significado positivo de que la autoconsciencia ha devenido *ella misma* objetiva, pero igualmente el significado negativo de haberse superado *ella misma*; y como ella concibe su realización únicamente con ese significado, su experiencia se introduce en su consciencia como contradicción, {199-200} en donde ella ve que la lograda realidad-efectiva de su singularidad es aniquilada por la *esencia* negativa, que, sin realidad-efectiva, se contrapone vacía a aquella y es, no obstante, el poder que la devora. Esta esencia no es otra cosa que el *concepto* de aquello que esta individualidad es en sí. No obstante, esta última es todavía la figura más pobre del espíritu que se está-realizando; porque ella se es apenas la *abstracción* de la razón o la *inmediatez* de la *unidad* del *ser-para-sí* y del *ser-en-sí*; su esencia es entonces solo la *abstracta* categoría. Sin embargo, ella no tiene ya la forma del ser *inmediato* y *simple,* como la tenía para el espíritu observante, donde ella es el ser abstracto o donde es puesta como lo extraño, como la *coseidad* como tal. Aquí el ser-para-sí y la mediación han entrado en esa coseidad. La individualidad se presenta entonces como *círculo* cuyo contenido es la pura referencia desarrollada de las características-esenciales simples. Por eso la realización lograda de esa individualidad no consiste en otra cosa, sino en que ella ha arrojado este círculo de abstracciones por fuera del encerramiento de la simple autoconsciencia, en el elemento del *ser-para-sí* o de la expansión objetiva. Por consiguiente, lo que en el placer que se disfruta se vuelve *objeto* para la autoconsciencia como su esencia es la

expansión de aquellas esencialidades vacías, de la pura unidad, de la pura distinción y de la referencia entre ambas; el objeto que la individualidad experimenta como su esencia no tiene ningún otro contenido. Él es lo que se llama la *necesidad* porque la necesidad, el *destino* y cosas semejantes son precisamente aquello de lo que no cabe decir *qué* es lo que hace, cuáles sean sus leyes determinadas y su contenido positivo, ya que es el puro concepto absoluto mismo contemplado como *ser*, la referencia simple y vacía, pero indetenible e inalterable, cuya obra es únicamente la nada de la singularidad. Ella es esa *firme articulación*, porque lo articulado son las características-esenciales puras o las puras abstracciones; unidad, distinción y referencia son categorías, cada una de las cuales no es nada en y para sí, y solo es en referencia a su contraria, de modo que no pueden separarse. Están referidas una a otra mediante su *concepto* porque son los puros conceptos mismos; y esa *referencia absoluta* y ese movimiento abstracto constituye la necesidad. La individualidad únicamente singular, que solo entonces tiene el puro concepto de la razón como su contenido, en vez de haberse volcado desde la teoría muerta a la vida, se ha volcado, más bien, únicamente sobre la consciencia de su propia carencia-de-vida y se vive únicamente como la necesidad vacía y extraña, como la realidad-efectiva *muerta*.

[Γ. La contradicción en la autoconsciencia]

[135] El tránsito acontece de la forma de lo *uno* a la forma de la *universalidad*, de una absoluta abstracción a la otra; del fin del puro {200-201} abstracto *ser-para-sí* que ha desechado la comunidad con *otros*, a lo contrario *puro* que por ello es así mismo *ser-en-sí*. Esto se muestra así de tal manera que el individuo solo se ha ido al fondo y la rigidez absoluta de la singularidad ha sido pulverizada en la igualmente dura pero permanente realidad-efectiva. –Dado que el individuo como consciencia es la unidad de sí mismo y de su contrario, este hundimiento es también para él; es su fin y su realización, así como la contradicción entre aquello que era *para él* su esencia y aquello que *en sí* es la esencia —el individuo hace la experiencia del doble-sentido que se halla en lo que él ha hecho, a saber, en haberse *tomado* la vida; él tomó la vida, pero con ello se apoderó, más bien, de la muerte.

[136] Este *tránsito* de su ser viviente a la necesidad sin-vida le aparece entonces como una tergiversación que no es mediada por nada. Lo que mediaba debería ser aquello en lo que ambos lados serían uno, de modo que la consciencia conocería uno de los momentos en el otro, su fin y acción en el destino, y su destino en su fin y acción, *su esencia propia* en esa *necesidad.* Pero esta unidad es para la consciencia justamente el placer mismo o el sentimiento *simple* y *singular,* y el tránsito de los momentos de este su fin al momento de su verdadera esencia es para ella un puro salto en lo contrapuesto; porque esos momentos no se hallan ni se conectan en el sentimiento, sino en el puro sí-mismo que es un universal o el pensar. Por lo tanto, mediante la experiencia en la que su verdad debería advenirle, la consciencia se ha convertido, más bien, para ella misma en un enigma, las consecuencias de sus acciones no son para ella sus acciones mismas; lo que le ocurre no es *para ella* la experiencia de aquello que ella es *en sí*; el tránsito no es un mero cambio-de-forma del mismo contenido y esencia, representado una vez como contenido y esencia de la consciencia y la otra vez como objeto o esencia de sí misma *contemplada.* La *abstracta necesidad* vale, por lo tanto, como el *poder de la universalidad,* solo negativo e incomprendido, en donde la individualidad es destrozada.

[137] Hasta aquí llega el fenómeno de esta figura de la autoconsciencia; el último momento de su existencia es la idea de su pérdida en la necesidad o la idea de sí misma como de una esencia absolutamente *extraña.* Sin embargo, la autoconsciencia *en sí* ha sobrevivido a esta pérdida porque esa necesidad o universalidad pura es *su propia* esencia. Esta reflexión de la consciencia dentro de sí, el saber la necesidad como *ella misma,* es una nueva figura de la misma consciencia. {201-202}

[3.2.2.2. La ley del corazón y el delirio del engreimiento[120]]

[138] Lo que es en verdad la necesidad en la autoconsciencia, lo es para su nueva figura, en donde la consciencia se es ella misma como lo

---

[120] Para esta figura de la consciencia, algunos comentaristas han visto como referente a Karl Moor, de *Los Bandidos* de Schiller o al *Werther* de Goethe o a los jansenistas por la idea pascaliana de que "el corazón tiene razones que la razón no entiende".

necesario; ella sabe *inmediatamente lo universal* o sabe que tiene dentro de sí la *ley*; la cual, en virtud de esta determinación, es decir, de que ella está *inmediatamente* en el ser-para-sí de la consciencia, se llama la *ley del corazón*[121]. Esta figura es *para sí* como *singularidad* esencia, como la anterior, pero es más rica por la determinación de que, para ella, este *ser-para-sí* vale como necesario o como universal.

[139] De modo que, la ley que es inmediatamente la propia de la autoconsciencia o que es un corazón, pero que tiene en él una ley, es el *fin* a cuya realización ella se encamina. Hay que ver si su realización corresponderá a ese concepto, y si la consciencia experimentará en esa realización esa ley suya como la esencia.

[A. La ley del corazón y la ley de la realidad-efectiva]

[140] A ese corazón se le contrapone una realidad-efectiva; porque en el corazón la ley solo viene a estar *para sí*, aún no realizada y es, por lo tanto, a la vez *algo otro* de lo que es el concepto. Esto otro se determina por ello como una realidad-efectiva que es lo contrapuesto de lo que hay que realizar y, con ello, como la *contradicción* entre la *ley* y la *singularidad*. La realidad-efectiva es así, por una parte, una ley por la que la individualidad singular es oprimida, un violento orden del mundo que contradice la ley del corazón —y, por otra parte, una humanidad que sufre bajo ella, que no sigue la ley del corazón, sino que se halla sometida a una necesidad extraña. –Como es claro, esta realidad-efectiva que se presenta *contrapuesta* a la actual figura de la consciencia no es otra cosa que la relación anterior escindida de la individualidad con su verdad, la relación de una cruel necesidad por la que es oprimida aquella individualidad. *Para nosotros* el movimiento anterior se contrapone a la nueva figura porque esta última en sí ha brotado de aquella, y el momento del cual procede es, por lo tanto, necesario para ella; pero a ella se le muestra como algo *encontrado*, ya que no tiene consciencia sobre su *origen*,

---

[121] El término "ley del corazón" se anunciaba ya en el parágrafo [129] y con él Hegel se confronta con las teorías del derecho natural del siglo XVIII y con las doctrinas subjetivistas en la filosofía moral, tal vez con referencia particular a Rousseau y su *culte du coeur*. Ver más adelante: nota 125.

y para ella la esencia es, más bien, ser *para sí* misma o ser lo negativo contra eso positivo en-sí.

[141] La individualidad se halla entonces orientada a superar esa necesidad que contradice a la ley del corazón, así como el dolor derivado de tal necesidad. Ella ya no es la frivolidad de la anterior figura que solo quería el {202-203} goce singular[122], sino la seriedad de un elevado fin que busca su goce en la exposición de su propia esencia *excelente*, y en lograr el *bienestar de la humanidad*. Lo que ella realiza es ello mismo la ley, y por eso su goce es a la vez el goce universal de todos los corazones. Ambos le son *inseparables*; su goce es lo conforme-a-la-ley, y la realización de la ley de la humanidad entera es la preparación de su goce singular. Esto se debe a que, al interior de sí misma, la individualidad y lo necesario son *inmediatamente* uno; la ley es ley del corazón. La individualidad no se ha movido aún de su lugar, y la unidad de ambos no ha ocurrido por el movimiento mediador de la misma, todavía no ha tenido lugar la disciplina[123]. La realización de la esencia inmediata *indisciplinada* vale como la exposición de algo excelente y como el logro del bienestar de la humanidad.

[142] Por el contrario, la ley que se contrapone a la ley del corazón se halla separada del corazón y es libre para sí. La humanidad que pertenece a ella no vive en la dichosa unidad de la ley con el corazón, sino o en la cruel separación y el dolor o al menos en la carencia del disfrute *de sí mismo* en el cumplimiento de la ley y en la falta de consciencia sobre la propia excelencia cuando la transgrede. Como aquel poderoso orden divino y humano se halla separado del corazón, él es para este una *apariencia* que debe perder aquello con lo que se lo asocia, a saber, la fuerza y la realidad-efectiva. Es cierto que tal orden puede concordar casualmente, en su *contenido*, con la ley del corazón, y entonces este puede tolerarlo, pero para el corazón la esencia no es la conformidad-con-la-ley puramente tal, sino que ella tenga en sí la consciencia *de sí misma*, que se haya satisfecho en ella. No obstante, donde el contenido de la necesidad universal no concuerde con el corazón, tal necesidad,

---

[122] Ver: V, [133]: "Ella llega entonces hasta el disfrute [...]".

[123] Ver: V, [152]: "En aquella, a la propia [...]".

también en cuanto a su contenido, no es nada en sí y tiene que cederle el paso a la ley del corazón.

[B. La fantasía del corazón en la realidad-efectiva]

[143] El individuo, entonces, *cumple* la ley de su corazón; ella deviene *orden universal*, así como el *goce* deviene una realidad-efectiva en y para sí conforme-a-la-ley. Pero en esa realización la ley de hecho se le ha escapado; deviene de inmediato únicamente la relación que debería haberse superado. La ley del corazón deja de ser, precisamente por su realización, ley del *corazón*. Esto es así pues ella obtiene así la forma del *ser* y es ahora *poder universal* para el cual *ese corazón* le resulta indiferente, de modo que el individuo, por haber *establecido su propio orden*, ya no lo encuentra como suyo. De ahí que, mediante la realización de su ley, no establezca *su* ley, sino que, al ser esa realización *en sí* la suya, pero ajena para él, solo consiga enredarse con el orden efectivo; y, en verdad, con ese orden como un superpoder no solo ajeno para él, sino hostil. –Mediante su acto él se pone en o {203-204}, más bien, *como* el elemento universal de la realidad-efectiva que-está-siendo, y su acto mismo, de acuerdo con lo que él considera, debe tener el valor de un orden universal. Sin embargo, con ello él se ha *liberado* de sí mismo, sigue creciendo como universalidad para sí y se purifica de la singularidad; el individuo que quiere conocer la universalidad únicamente en la forma de su ser-para-sí inmediato, no se conoce entonces en esa universalidad libre, mientras que ella a la vez le pertenece, ya que es su acto. Este hacer tiene por ello el significado tergiversado de *contradecir* al orden universal porque su actuar debe ser acto de *su* corazón singular y no libre realidad-efectiva universal; y él a la vez se ha *reconocido* en el hecho porque el hacer tiene el sentido de poner su esencia como *realidad-efectiva libre*, es decir, reconocer la realidad-efectiva como su esencia.

[144] Mediante el concepto de su actuar, el individuo ha determinado la manera más precisa cómo se revierte en su contra la universalidad efectiva de la cual se ha hecho miembro. Su acto pertenece como *realidad-efectiva* a lo universal; pero su contenido es la propia singularidad que, en cuanto está *singular* quiere mantenerse confrontada a lo universal. No se trata de alguna determinada ley sobre cuyo establecimiento se

estaría hablando, sino que la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad es el pensamiento que ha sido elevado a ley y que debe-tener-vigencia, a saber, que en aquello que es ley *cada corazón* tenga que conocerse a sí mismo. No obstante, únicamente el corazón de este individuo ha puesto su realidad-efectiva en su acto, el cual le expresa *su ser-para-sí* o *su placer*. El acto debe valer inmediatamente como algo universal, es decir, el acto es en verdad algo particular y solo tiene la forma de la universalidad, pero su contenido *particular* debe valer *como tal* universalmente. Por eso los demás no encuentran realizada en ese contenido la ley de su corazón, sino, más bien, la de *alguien otro*, y de acuerdo justamente con la ley universal de que en aquello que es ley cada uno debe encontrar su corazón, ellos se vuelven igualmente en contra de la realidad-efectiva que el individuo ha establecido, así como él se volvió en contra de la de ellos. De modo que, así como el individuo encontraba antes únicamente la rígida ley contraria a la suya, encuentra ahora los corazones de los seres humanos mismos opuestos a sus excelentes propósitos y que los detestan.

[145] Como esta consciencia solo viene a conocer la universalidad como *inmediata* y la necesidad en cuanto necesidad del *corazón*, le son desconocidas la naturaleza de la efectuación y la eficacia, es decir, el que esta naturaleza como lo *que-está-siendo* sea en su verdad, más bien, lo *en sí universal*, en donde viene a perderse, más bien, la singularidad de la consciencia que se confía a ella para *ser* como *esta singularidad* inmediata; en lugar de lograr ese *ser suyo*, la consciencia logra entonces en el ser el extrañamiento *de sí misma*. Pero aquello en donde ella no se conoce {204-205} ya no es la necesidad muerta[124], sino la necesidad en cuanto vivificada por la individualidad universal. Aquel orden divino y humano que encontró como vigente, ella lo tomó por una realidad-efectiva muerta en la que, así como ella misma, que se mantiene firme como ese corazón que-está-siendo para sí contrapuesto a lo universal, no tendría la consciencia de sí misma, tampoco la tendrían los que pertenecen a dicho orden; pero ella lo encuentra, más bien, vivificado por la consciencia de todos y como ley de todos los corazones. Ella hace la experiencia de

[124] Ver: V, [134]: "Él es lo que se llama la *necesidad* [...]".

que la realidad-efectiva es, más bien, orden vivificado, de hecho a la vez precisamente porque realiza la ley de todos los corazones; ya que esto no significa otra cosa sino que la individualidad como universal se convierte en objeto como algo universal, pero en el que ella no se conoce.

[Γ. La indignación de la individualidad o el delirio del engreimiento]

[146] Por lo tanto, lo que a esta figura de la autoconsciencia le surge de su experiencia como lo verdadero *contradice* lo que ella es *para sí.* Sin embargo, lo que ella es para sí tiene ello mismo la forma de la absoluta universalidad para ella y es la ley del corazón, que es inmediatamente una con la *autoconsciencia.* A la vez, el orden existente y viviente es así igualmente su *propia esencia* y obra, ella no produce otra cosa que ese orden; este se halla en unidad igualmente inmediata con la autoconsciencia. De esta manera la autoconsciencia, al pertenecer a una esencialidad doble contrapuesta, es en sí misma contradictoria y se halla destrozada en lo más íntimo. La ley de *este* corazón es únicamente aquello en lo que la autoconsciencia se conoce a sí misma; pero, mediante la realización de aquella ley, el orden universal vigente ha venido a ser así mismo para ella su propia esencia y realidad-*efectiva*; de modo que las dos cosas que en su consciencia ser contradicen tienen para ella la forma de la esencia y de su propia realidad-efectiva.

[147] Al expresar este momento de su hundimiento consciente de sí y, en él, el resultado de su experiencia, la autoconsciencia se muestra como esa tergiversación interior de sí misma, como la locura de una consciencia para la que su esencia es inmediatamente no-esencia, su realidad-efectiva es inmediatamente irrealidad. –La locura no puede ser considerada simplemente como si algo inesencial se hubiera tenido por esencial, algo no efectivo por efectivo, de tal manera que aquello que para el uno es esencial o efectivo para el otro no lo fuera y la consciencia de la realidad-efectiva y de la no-realidad-efectiva o de la esencialidad o inesencialidad se disociara. –Cuando algo de hecho es para la consciencia simplemente efectivo y esencial, pero no lo es para mí, entonces yo, puesto que soy consciencia como tal, tengo en la consciencia de su nulidad a la vez la consciencia de su realidad-efectiva —y como ambos están fijos, se trata entonces de una unidad en la que consiste la locura en

general. No obstante, en este caso, para la consciencia únicamente está loco un *objeto*; no la consciencia como tal en y para sí misma. Pero, en el resultado de la experiencia que se ha dado aquí, la consciencia es, en su ley, consciente *de sí misma* como esto efectivo; y a la vez, [205-206] como para ella justamente la misma esencialidad, la misma realidad-efectiva se halla *extrañada*, ella se es, como autoconsciencia, es decir, como absoluta realidad-efectiva, consciente de su irrealidad o los dos lados, en su misma contradicción, valen para ella inmediatamente como *su esencia*, la que se halla, por lo tanto, enloquecida en lo más íntimo.

[148] Por eso los latidos-del-corazón por el bienestar de la humanidad se convierten en la insania del engreimiento enloquecido; en la furia de la consciencia por mantenerse frente a su destrucción, lo hace al arrojar fuera de sí la tergiversación que ella misma es y al esforzarse por verla y expresarla como algo otro. Declara entonces al orden universal como una tergiversación de la ley del corazón y de su felicidad, inventado por sacerdotes fanáticos, déspotas glotones y sus servidores que se desquitan de su humillación humillando y reprimiendo a sus subordinados, y manipulando para miseria indecible de la humanidad engañada[125]. –En esa furia suya, la consciencia declara a la *individualidad* como lo que enloquece y lo tergiversado, pero *a una individualidad ajena y contingente.* Sin embargo, el corazón, o sea, la *singularidad de la consciencia que quiere ser inmediatamente universal*, es lo enloquecedor y lo tergiversado mismo y su hacer consiste únicamente en producir que esta contradicción venga a ser *para su* consciencia. Esto se debe a que lo verdadero es para ella la ley del corazón —algo meramente *aludido* que, a diferencia del orden establecido, no resiste la luz del día, sino que tal como se le muestra a ella, más bien, se va al fondo. Esta ley suya debería tener *realidad-efectiva*; aquí la ley como *realidad-efectiva*, como *orden vigente*, es para ella fin y esencia, pero inmediatamente es para ella asimismo la *realidad-efectiva*, precisamente la ley como orden vigente, más bien, lo nulo. –Asimismo,

[125] Hegel discute la idea de "ley del corazón" en el contexto de una controversia con las teorías del derecho natural del siglo XVIII y sus implicaciones políticas. La idea corriente allí, de que el orden antiguo se fundamentaba en la usurpación del poder o en el engaño de los sacerdotes (ver: Thomas Peine), Hegel la había controvertido en escritos anteriores.

su *propia* realidad-efectiva, ella *misma* como singularidad de la consciencia, se es la esencia; pero el fin para ella es ponerla como *siendo*; de modo que para ella de manera inmediata la esencia es, más bien, su sí-mismo como no-singular o el fin como ley, justamente como una universalidad que lo fuera para su consciencia misma. –Este concepto suyo se convierte, mediante su acción, en su objeto; ella experimenta entonces su sí-mismo, más bien, como lo irreal, y la irrealidad como su realidad-efectiva. No se trata entonces de una individualidad casual y extraña, sino que es precisamente este corazón el que por todos lados es dentro de sí lo tergiversado y lo tergiversante.

[149] No obstante, al ser la individualidad inmediatamente universal lo tergiversado y lo tergiversante, ese mismo orden universal, al ser la ley de todos los *corazones*, es decir, de lo tergiversado, no es menos él mismo en sí lo tergiversado, como lo expresaba la furiosa locura. Por una vez, este orden se muestra ser *ley de todos los* {206-207} *corazones* en la oposición que encuentra la ley de un corazón en los demás singulares. La leyes vigentes son defendidas contra la ley de un individuo porque ellas no son necesidad inconsciente, vacía y muerta, sino universalidad y sustancia espiritual en la que viven como individuos y son conscientes de sí mismos aquellos en quienes tiene su realidad-efectiva; de manera que, aunque también ellos se quejen de ese orden como si fuera contrario a la ley interior y sostengan contra él las opiniones del corazón, de hecho en sus corazones dependen de él como de su esencia; y cuando este orden les es arrebatado o ellos mismos se apartan de él, ellos pierden todo. Justamente, puesto que en él consiste la realidad-efectiva y el poder del orden público, él se muestra entonces como la esencia igual a sí misma, universalmente vivificada, y la individualidad se muestra como la forma de este. –Pero este orden es así igualmente lo tergiversado.

[150] Esto es así pues al ser ese orden la ley de todos los corazones, al ser todos los individuos inmediatamente eso universal, el orden es una realidad-efectiva que es únicamente la realidad-efectiva de la individualidad *que-está-siendo para sí* o del corazón. La consciencia que establece la ley de su corazón experimenta entonces oposición de las otras porque contradice las leyes *igualmente singulares* de sus corazones y estas en su oposición no hacen otra cosa que establecer su ley y hacerla valer. Lo *universal* que está presente es, por lo tanto, solo una oposición universal

y una lucha de todos, unos contra otros[126], en donde cada uno hace valer su propia singularidad, pero a la vez no lo logra porque experimenta la misma oposición y es disuelto por los otros de manera recíproca. De modo que, lo que parece un *orden* público es ese hostigamiento general en el que cada uno toma para sí lo que puede, ejerce la justicia en la singularidad de los demás y fija la suya, la que igualmente desaparece por otros. Se trata, más bien, del *curso-del-mundo*, de la apariencia de una permanente marcha que solo es una *pretendida universalidad*, y cuyo contenido es, más bien, el juego inesencial de la fijación de las singularidades y de su disolución.

[151] Si consideramos ambos lados del orden universal, el uno frente al otro, entonces la última universalidad tiene como su contenido la inquieta individualidad para la cual es ley la opinión o la singularidad, lo efectivo es irreal y lo irreal es lo efectivo. Sin embargo, ella es, a la vez, el *lado de la realidad-efectiva* del orden, ya que a ella le pertenece el *ser-para-sí* de la individualidad. –El otro lado es lo *universal* como esencia *tranquila*, pero precisamente por ello únicamente como algo *interior* que no es por completo nada, pero tampoco es una realidad-efectiva y solo puede llegar a ser él mismo efectivo mediante la superación de la individualidad que se ha arrogado la realidad-efectiva. Esta figura de la consciencia que consiste en llegar a ser en la ley, es decir, en lo *en sí* verdadero y bueno, no como singularidad, sino únicamente como *esencia*, pero que sabe la individualidad de la consciencia como lo tergiversado y lo tergiversante, y tiene por consiguiente que sacrificarla, es la *virtud*. {207-208}

[3.2.2.3. La virtud y el curso-del-mundo]

[A. El vínculo de la autoconsciencia con lo universal]

[152] En la primera figura de la razón activa, la autoconsciencia se era pura individualidad y frente a ella se hallaba la universalidad vacía[127]. En

[126] La expresión alude claramente a Thomas Hobbes, cuyas ideas había estudiado Hegel intensamente en sus años en Jena. Para la caracterización del estado natural como "lucha de todos contra todos", ver: *De cive*, I, 12; *Leviathan*, XIII.

[127] Ver: V, [134].

la segunda, los dos lados de la contraposición tenían en ellos cada uno *ambos* momentos, a saber, ley e individualidad; pero el uno, el corazón, era su unidad inmediata, el otro su contraposición. Aquí, en la relación de la virtud con el curso-del-mundo ambos miembros son cada uno unidad y oposición de esos momentos o un movimiento contrapuesto entre la ley y la individualidad. Para la consciencia de la virtud, la *ley* es lo *esencial* y la individualidad es lo que hay-que-superar, y por consiguiente hay que superarla tanto en la consciencia misma de la individualidad como en el curso-del-mundo. En aquella, a la propia individualidad hay que someterla a la disciplina bajo lo universal, bajo lo en sí verdadero y bueno; no obstante, sigue siendo ahí todavía consciencia personal; la verdadera disciplina es únicamente el sacrificio de toda la personalidad como garantía de que ella de hecho no se mantiene aún atada a singularidades. En este sacrificio singular es a la vez anulada la individualidad en el *curso*-del-*mundo* porque ella es también simple momento común a ambos. –En el curso-del-mundo la individualidad se comporta al revés de la manera como es puesta en la consciencia virtuosa, a saber, busca convertirse en la esencia y someter a ella, por el contrario, lo bueno y verdadero *en sí*. –Además, el curso-del-mundo es igualmente para la virtud no solo eso universal *tergiversado* por la *individualidad*; sino que el *orden* absoluto es igualmente momento común, solo que no se halla en el curso-del-mundo como *realidad-efectiva que-está-siendo* para la consciencia, sino que es la *esencia interior* del mismo. De modo que, no hay que producirlo propiamente mediante la virtud porque el producir es, como acción, consciencia de la individualidad, y esta debe ser, más bien, superada; sin embargo, mediante este superar solo se le abre espacio a lo *en sí* del curso-del-mundo para que ingrese a la existencia en y para sí mismo.

[B. El curso-del-mundo como la realidad de lo universal en la autoconsciencia][128]

[153] El *contenido* universal del curso-del-mundo efectivo ya se ha dado; considerado más de cerca, él no es de nuevo nada más que los dos

---

[128] Como referente de esta figura se ha visto al Quijote, por el término "caballero de la virtud" del que hablará en ella; pero también se remite a la *Fábula de la abejas* del holandés Bernard Mandeville (1670-1733).

movimientos anteriores de la autoconsciencia. De ellos ha surgido la figura de la virtud; en cuanto son su origen, ella los tiene ante sí; pero ella se dedica a superar su origen y realizarse o a devenir *para sí.* El curso-del-mundo es entonces, por un lado, la individualidad singular que busca su placer y goce, encuentra en ello, es cierto, su ruina, y con ello satisface lo universal. No obstante, esta misma satisfacción, así como los demás momentos de esta {208-209} relación, es una figura y un movimiento del universal tergiversados. La realidad-efectiva es únicamente la singularidad del placer y del goce, pero lo universal es lo contrapuesto a ella; una necesidad que es únicamente una vacía figura universal del mismo, una reacción solo negativa y una acción sin contenido[129]. –El otro momento del curso-del-mundo es la individualidad que quiere ser en y para sí ley, y en esa fantasía altera el orden establecido; es cierto que la ley universal se mantiene frente a ese engreimiento y ya no se presenta como algo contrapuesto a la consciencia y vacío, no se presenta como una necesidad muerta, sino como *necesidad en la consciencia misma.* Pero tal como existe la ley en cuanto referencia *consciente* a la realidad-efectiva absolutamente contradictoria, ella es la locura; pero tal como es en cuanto realidad-efectiva *objetiva*, ella es la tergiversación como tal[130]. De modo que, lo universal se presenta ciertamente en ambos lados como el poder de su movimiento, pero la *existencia* de este poder es únicamente la tergiversación universal.

[154] De la virtud debe ahora obtener lo universal su verdadera realidad-efectiva mediante la superación de la individualidad, o sea, del principio de la tergiversación; el fin de la virtud es tergiversar con ello de nuevo el curso-del-mundo tergiversado y sacar a la luz su verdadera esencia. Esta verdadera esencia viene a hallarse en el curso-del-mundo solamente como su en-sí, no es todavía efectiva; y por ello la virtud solamente la *cree.* Ella se dedica a elevar este creer a visión, pero sin deleitarse con los frutos de su trabajo y su sacrificio. Esto se debe a que en cuanto ella es *individualidad*, ella es la acción de la lucha que ella emprende con el curso-del-mundo; pero su fin y verdadera esencia es

---

[129] Ver: V, [134].

[130] Ver: V, [145]: "Pero aquello en donde [...]"; [147] y [148].

derrotar la realidad-efectiva del curso-del-mundo; con ello la existencia realizada de lo bueno es la cesación del *hacer* de la individualidad o de su *consciencia*. –Cómo se lleve a cabo esta lucha, qué experiencia tenga en ella la virtud, si mediante el sacrificio que ella asume el curso-del-mundo es vencido mientras que la virtud gana —esto tiene que decidirse por la naturaleza de las *armas* vivientes que utilicen quienes luchan. Esto es así pues las armas no son otras que la *esencia* de los mismos luchadores que surge recíprocamente solo para ellos dos. De modo que, sus armas se dan ya a partir de lo que está presente en sí en esta lucha.

[155] Para la consciencia virtuosa lo *universal* se halla en el *creer* o es verdadero *en sí*; no es todavía una universalidad efectiva, sino *abstracta*; en esta consciencia misma se halla como *fin*, y en el curso-del-mundo como *lo interior*. Justamente en esta determinación se presenta también para el curso-del-mundo lo universal en la virtud porque la virtud únicamente *quiere* realizar lo bueno y no lo considera todavía como realidad-efectiva. Esta determinación también puede considerarse {209-210} de tal manera que lo bueno, al entrar en lucha contra el curso-del-mundo, se muestra con ello como siendo *para otro*; como algo que no es *en y para sí mismo* porque de lo contrario no vendría a querer darse su verdad mediante el triunfo sobre su contrario. Que solo entonces venga a ser *para otro* significa lo mismo que se mostró de él antes en la consideración contraria, a saber, que lo bueno solo viene a ser una *abstracción* que solo tiene realidad en la relación, no en y para sí.

[156] Por lo tanto, lo bueno o universal tal como se hace presente aquí es aquello que es llamado *dones*, *habilidades*, *fuerzas*. Es una manera de ser de lo espiritual en la que se lo representa como un universal, que tiene necesidad para su animación y movimiento del principio de la individualidad, y tiene en esta última su *realidad-efectiva*. Lo universal de este principio de la individualidad, en la medida en que se halla en la consciencia de la virtud, es *bien aplicado*, pero *se abusa de él* en la medida en que se halla en el curso-del-mundo —un instrumento pasivo que manejado por la mano de la individualidad libre es indiferente frente al uso que ella haga de él, puede también ser utilizado de manera abusiva para producir una realidad-efectiva que viene a ser su destrucción; se trata de una materia inerte sin autosuficiencia, a la que puede dársele esta o aquella forma, incluso para su descomposición.

[157] Como esto universal se halla de igual manera a disposición tanto de la consciencia de la virtud como del curso-del-mundo, no cabe prever si la virtud, armada de esa manera, vencerá al vicio. Las armas son las mismas; son aquellas habilidades y fuerzas. Es cierto que la virtud ha puesto al acecho su creer en la unidad originaria de su fin con la esencia del curso-del-mundo, unidad que debe atacar al enemigo por la espalda durante la lucha y volver realidad *en sí* dicho creer; de manera que, con ello, para el caballero de la virtud de hecho su propia acción y su lucha son en realidad una pantomima[131] que él no puede tomar en serio, ya que él coloca su verdadera fortaleza en que lo bueno *es en y para sí mismo*, es decir, se cumple por sí mismo —una pantomima que tampoco *le está permitido* dejar que se vuelva en serio. Esto se debe a que aquello que él vuelve contra el enemigo y que encuentra vuelto en su contra, y cuyo desgaste y daño él arriesga tanto en él mismo como en su enemigo no debe ser lo bueno mismo porque él lucha por su preservación y su ejecución; sino que lo puesto en riesgo en ello son únicamente los dones y las habilidades indiferentes. Solo que estos no son de hecho otra cosa que aquel universal mismo sin individualidad que debe conseguirse y realizarse mediante la lucha. –Sin embargo, a la vez, el universal mismo ha sido *realizado ya* de manera inmediata mediante el concepto de la lucha; él es lo *en-sí*, lo *universal*; y su realización significa únicamente que él sea *a la vez para otro*. Los dos lados indicados arriba, según cada uno de los cuales el universal se convertía en una abstracción, *ya no están* {210-211} *separados*, sino que, en y mediante la lucha, lo bueno ha sido puesto por igual de las dos maneras. –No obstante, la consciencia virtuosa entra en la lucha contra el curso-del-mundo como con algo opuesto a lo bueno; lo que ella le brinda aquí es lo universal, no solamente como universal abstracto, sino como algo vivificado por la individualidad y que-está-siendo para otro o como lo *bueno efectivo*. De modo que, allí donde la virtud sujeta al curso-del-mundo, ella se encuentra siempre con aquellos lugares que son la existencia de lo bueno mismo, el cual se halla inextricablemente entrelazado en todo fenómeno del curso-del-mundo como lo *en-sí* de este y tiene también su estar-ahí en la realidad-efectiva

[131] *Spiegelfechterei*: 'finja frente al espejo'. El término proviene de la esgrima y se refiere a acciones que solo buscan aparentar.

del mismo; el curso-del-mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud. Justamente tales existencias de lo bueno, y por ende relaciones inviolables, son todas momentos que debían haber sido puestos y consagrados en ella por la virtud misma. Por ello el luchar solo puede ser un fluctuar entre preservar y sacrificar; o, más bien, no puede tener lugar ni sacrificio de lo propio ni vulneración de lo ajeno. La virtud no solo se parece a aquel combatiente para quien lo único que cuenta en la lucha es mantener reluciente su espada, sino que ella ha iniciado también el combate para preservar sus armas; y no solo no puede utilizar las suyas, sino que tiene también que mantener incólumes las de su enemigo y protegerlas frente a ellas mismas porque todas son partes nobles de lo bueno por lo que ella entró al combate.

[158] Para este enemigo, por el contrario, la esencia no es lo *en-sí*, sino la *individualidad*; por lo que su fuerza es el principio negativo para el cual nada es permanente y absolutamente sagrado, sino que puede atreverse y soportar la pérdida de todo y de todos. Por ello para él el triunfo es igualmente seguro en sí mismo, así como por la contradicción en la que se enreda su adversario. Lo que para la virtud es *en-sí*, es para el curso-del-mundo únicamente *para él*; este es libre de todo momento que para la virtud es fijo y al que se halla atada. Él tiene en su poder un momento así porque únicamente vale para él como uno al que él puede superar, tanto como dejarlo que persista; y con ello tiene también en su poder al caballero virtuoso afincado en dicho momento. Este caballero no puede despojarse de él como de una capa que lo envolviera por encima y que dejándola caer lo liberara porque para él se trata de la esencia irrenunciable.

[159] Finalmente, en lo concerniente al acecho desde el cual lo *bueno en-sí* debe atacar por la espalda astutamente, tal esperanza es en sí nula. El curso-del-mundo es la consciencia en guardia, segura de sí misma, que no permite que la ataquen por la espalda, sino que se enfrenta por todos los flancos porque él es tal que todo es *para él*, que todo está *delante de él*. Ahora bien, lo bueno *en-sí* lo es *para* su enemigo, como lo es así en la lucha que hemos visto; {211-212} pero en cuanto no es *para él*, sino que es *en-sí*, es la herramienta pasiva de los dones y habilidades, la materia sin-realidad-efectiva; representado como estar-ahí, sería una consciencia dormida que se queda rezagada no se sabe dónde.

[Γ. La individualidad como la realidad de lo universal]

[160] La virtud es entonces vencida por el curso-del-mundo, porque de hecho el fin de ella es la *esencia* abstracta irreal y, ya que, en lo que respecta a la realidad-efectiva, su hacer descansa sobre *distinciones* que solo están en las *palabras*. Ella quería consistir en llevar lo bueno a la *realidad-efectiva* mediante el *sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la realidad-efectiva no es él mismo nada distinto del lado de la *individualidad*. Lo bueno debería ser aquello que es *en sí* y se contrapone a lo *que es*[132], pero lo en-sí, tomado según su realidad y verdad, es, más bien, el *ser mismo*. Lo *en-sí* es ante todo la *abstracción de la esencia* frente a la realidad-efectiva; pero la abstracción es precisamente aquello que no es *verdaderamente*, sino solo *para la consciencia*; pero esto quiere decir que es aquello que es llamado *efectivo*; porque lo real-efectivo es aquello que es esencialmente *para algo otro* o es el *ser*. Pero la consciencia de la virtud descansa sobre esa distinción entre lo *en-sí* y el *ser* que no tiene verdad alguna. –El curso-del-mundo debería ser la tergiversación de lo bueno, porque tendría la *individualidad* como su principio; solo que esta es el principio de la *realidad-efectiva*; porque Justamente ella es la consciencia mediante la cual lo *que-está-siendo-en-sí* es igualmente *para otro*; el curso-del-mundo tergiversa lo inmutable, pero lo tergiversa de hecho de la *nada de la abstracción al ser de la realidad.*

[161] El curso-del-mundo vence entonces sobre aquello que constituye a la virtud en oposición contra él; él la vence a ella, para la que la esencia es la abstracción inesencial. Sin embargo, no vence sobre algo real, sino sobre la creación de distinciones que no son tales, sobre esos discursos pomposos acerca de lo mejor de la humanidad y de su opresión, del sacrificio por lo bueno y del abuso de los dones; tales esencias y fines ideales se desploman como palabras huecas que elevan el corazón y dejan vacía a la razón; pero que nada construyen; declamaciones que en su contenido solo expresan de manera determinada que el individuo que aparenta obrar por esos nobles fines y elabora tan excelentes expresiones se considera como una excelente persona —una hinchazón que llena su

---

[132] Ver: V, [155].

propia cabeza y las de los demás, pero con ínfulas vacías. –La antigua virtud tenía su significado determinado y seguro, porque ella tenía su *fundamento lleno-de-contenido* en la *sustancia* del pueblo, tenía como fin un bien *efectivo ya existente* y además no se orientaba, por lo tanto, en contra de la realidad-efectiva como si esta fuera una *tergiversación universal*, y en contra de un *curso-del-mundo*. La virtud considerada, en cambio, se halla por fuera de la sustancia, carece de esencia, es una virtud solo de representación y de {212-213} palabras privadas de todo contenido. –La vacuidad de esa palabrería que lucha contra el curso-del-mundo se descubriría de inmediato si se tuviera que decir lo que significan sus expresiones —de ahí que *se las suponga conocidas*. La exigencia de explicar eso conocido se cumpliría mediante una nueva oleada de expresiones o se le contrapondría la apelación al corazón que *en su interior* dice lo que significan, es decir, que admitiría la incapacidad de decir *eso de hecho*. –La nulidad de esa palabrería parece también haber alcanzado certeza, de una manera inconsciente, en la cultura de nuestro tiempo; ya que ha desaparecido todo interés por la masa completa de tales expresiones, y por la manera de alardear con ellas; pérdida que se expresa en que solo producen aburrimiento.

[162] Así pues, el resultado que surge de esta oposición consiste en que la consciencia deja caer como un gabán inútil la representación de algo bueno *en sí* que no tendría realidad-efectiva alguna. En su lucha ha hecho la experiencia de que el curso-del-mundo no es tan malo como parecía porque su realidad-efectiva es la realidad-efectiva de lo universal. Con esta experiencia desaparece el medio para lograr lo bueno mediante el *sacrificio* de la individualidad porque la individualidad es precisamente la *efectuación* de lo que-está-siendo-en-sí; y la tergiversación deja de ser vista como una tergiversación de lo bueno, porque ella consiste, más bien, en su tergiversación de ser un mero fin a ser la realidad-efectiva; el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal.

[163] No obstante, con ello de hecho es vencido y ha desaparecido igualmente aquello que como *curso-del-mundo* se contraponía a la consciencia de lo que-está-siendo-en-sí. El *ser-para-sí* de la individualidad se contraponía allí a la esencia o a lo universal y aparecía como una realidad-efectiva separada del *ser-en-sí*. Pero al haberse mostrado que la realidad-efectiva se halla en unidad inseparada con lo universal, se

muestra igualmente que, así como lo *en-sí* de la virtud es solo una *opinión*[133], el *ser-para-sí* del curso-del-mundo no es tampoco algo más. La individualidad del curso-del-mundo puede muy bien opinar que obra únicamente *para sí* o *por-egoísmo*; ella es mejor de lo que opina, su acción es a la vez una acción que-está-siendo-*en-sí, universal.* Cuando ella obra por egoísmo es solo que no sabe lo que hace, y cuando asevera que todos los seres humanos obran por egoísmo, solo está diciendo que los seres humanos no tienen consciencia sobre lo que hacen. –Cuando ella obra *para sí*, ello no es más, justamente, que hacer venir a la realidad-efectiva lo que solamente estaba siendo-*en-sí*; ha desaparecido, entonces, el fin del *ser-para-sí* que considera ser contrapuesto a lo en-sí —igualmente su vacua sagacidad, así como también sus agudas explicaciones que saben mostrar por todas partes el egoísmo, y no menos el fin de lo *en-sí* y su palabrería. {213-214}

[164] De modo que, *el trajinar de la individualidad* es *fin en sí mismo*; *el empleo de las fuerzas*, *el juego de sus exteriorizaciones es* lo que les da vida a ellas, que por lo demás serían lo en-sí muerto, lo en-sí no es un universal no-ejecutado, sin existencia y abstracto, sino que él mismo es inmediatamente esta presencia y realidad-efectiva del proceso de la individualidad.

[3.3. La individualidad que se es real en y para sí misma]

[165] La autoconsciencia ha captado ahora el concepto de sí que solo era nuestro concepto de ella, a saber, de ser, en la certeza de sí misma, toda realidad[134], y para ella fin y esencia son en adelante la compenetración móvil de lo universal —de los dones y habilidades— y de la individualidad. –Los momentos singulares de este cumplimiento y compenetración, *antes de la unidad* en la que han llegado a juntarse, son los fines considerados hasta ahora. Ellos han desaparecido como abstracciones y quimeras que pertenecen a aquellas primeras figuras desabridas de la autoconsciencia

---

[133] Hay un juego de palabras: lo '*en-sí*' (*Ansich*) de la virtud es solo una '*opinión*' (*Ansicht*).

[134] Ver: v, [2].

espiritual y que tienen su verdad únicamente en el pretendido ser del corazón, de la imaginación y de las palabras, no en la razón, que ahora, cierta en y para sí de su realidad, no se busca más como *fin* que apenas debería ser realizado en *oposición* con la realidad-efectiva que-está-siendo inmediatamente, sino que tiene como objeto de su consciencia a la categoría como tal. –En efecto, ha sido superada la determinación de la autoconsciencia *que-está-siendo para sí* o negativa en la que se hacía presente la razón[135]; *la autoconsciencia se encontraba* con una *realidad-efectiva* que era lo negativo de ella y únicamente mediante su superación venía a realizarse su *fin*. Sin embargo, como *fin* y *ser-en-sí* han resultado ser lo mismo, es decir, son lo que es el *ser* y la *realidad-efectiva con la que se encontraba*, ya no se separa la verdad de la certeza; el fin establecido será tomado ahora por la certeza de sí mismo y la efectuación del mismo por la verdad o también el fin será tomado por la verdad y la realidad-efectiva por la certeza; pero la esencia y el fin en y para sí mismos son la certeza de la inmediata realidad misma, la compenetración del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*, de lo universal y de la individualidad; el actuar es en él mismo su verdad y realidad-efectiva, y la {214-215} *exposición* o el *expresar de la individualidad* es para él fin en y para sí mismo.

[166] Con este concepto la autoconsciencia ha retornado entonces *dentro de sí* desde las determinaciones contrapuestas que la categoría tenía para ella y que ella tenía en su comportamiento con la categoría, tanto como consciencia observante, como luego en cuanto autoconsciencia activa. Ella tiene la pura categoría misma como su objeto o ella es la categoría que ha llegado a ser consciente de sí misma. Con ello ha cancelado cuentas con sus figuras anteriores; estas se encuentran detrás de ella en el olvido, no se le enfrentan como su mundo presente, sino que únicamente se desarrollan al interior de ella misma como momentos transparentes. No obstante, se dispersan todavía en su consciencia como un *movimiento* de diversos momentos que todavía no se ha compactado en su unidad sustancial. Pero *en todos* mantiene firme la unidad simple del ser y del sí-mismo en el que consiste el género de estos[136]—.

---

135 Ver: V, {129}.

136 El guion se halla en el texto alemán.

[167] Con ello la consciencia ha arrojado fuera toda oposición y toda condición de su hacer; *a partir de sí* ella se dirige fresca, no hacia *otro*, sino hacia sí misma. Como la individualidad es en ella misma la realidad-efectiva, el *material* para elaborar y el *fin* de la acción se hallan en la acción misma. Por eso la acción tiene el aspecto del movimiento de un círculo que se mueve dentro de sí mismo libremente en el vacío, sin impedimentos, que se expande y se encoge, y plenamente satisfecho juega únicamente en y consigo mismo. El elemento en el que la individualidad expone su figura tiene el significado de una pura asunción de esa figura; es el día simplemente al que la consciencia quiere mostrarse. El hacer no cambia nada y no va en contra de nada; es la pura forma del traducir del *no-ser-visto* al *ser-visto*, y el contenido que es traído a la luz del día y se expone no es otra cosa diferente de lo que ese hacer es ya en sí. El hacer es *en sí* —esta es su forma como unidad *pensada*; y él es *efectivo*— esta es su forma como unidad *que-está-siendo*; él mismo es *contenido* únicamente en esta determinación de la simplicidad frente a la determinación de su pasar y de su movimiento. {215-216}

[3.3.1. El reino-animal espiritual y el engaño, o la Cosa misma]

[168] Esta individualidad en sí real es ante todo, una vez más, *singular* y *determinada*; al saberse como realidad absoluta y ser consciente de ello, esa realidad viene a ser la realidad *universal abstracta* que, al carecer de cumplimiento y contenido, es solo el pensamiento vacío de esa categoría. –Hay que ver cómo este concepto de la individualidad real en sí misma se determina en sus momentos y cómo le ingresa a la consciencia su concepto de ella misma[137].

[3.3.1.1. El concepto de la individualidad en cuanto es real]

[169] El concepto de esta individualidad tal como esta es para sí misma toda realidad es en primer lugar *resultado*; ella no ha expuesto aún su movimiento y realidad, y está puesta aquí *inmediatamente como simple*

[137] El texto alemán introduce un espacio adicional entre los párrafos [168] y [169].

ser-en-sí. Sin embargo, la negatividad, que es lo mismo que se muestra como movimiento, se halla en el *simple en-sí* como *determinación*[138]; y el *ser* o el simple en-sí viene a ser un ámbito determinado. Por lo tanto, la individualidad se muestra en primer término como naturaleza originaria determinada —como naturaleza *originaria* porque ella *es en sí*— como originariamente-*determinada* porque lo negativo está en el *en-sí* y este es por ello una cualidad. No obstante, esta restricción del ser *no puede restringir* la *acción* de la consciencia, ya que esta es aquí un completo referirse *a sí misma*; la referencia a lo otro ha sido superada, referencia que sería la restricción de la consciencia. Por consiguiente, la determinación originaria de la naturaleza es únicamente principio simple —un elemento universal transparente en el que la individualidad, así como permanece libre e igual consigo misma, despliega allí mismo sin obstáculos sus distinciones y es, en su realización, pura interacción consigo. Así como la vida-animal indeterminada insufla su aliento, digamos, al elemento del agua, del aire o de la tierra, y en medio de estos principios a su vez determinados sumerge todos sus momentos en ellos, pero a pesar de esa restricción del elemento los mantiene en su poder y ella se mantiene en su unidad y sigue siendo, en cuanto esa organización particular, la misma vida-animal universal.

[170] Esta *naturaleza* originaria determinada de la consciencia que permanece libre y completa en tal naturaleza, aparece como el propio *contenido* inmediato y único de aquello que es *fin* para el individuo; es ciertamente contenido *determinado*, pero es únicamente *contenido* como tal en la medida en que nosotros consideramos el *ser-en-sí* de manera aislada; pero en verdad es la realidad penetrada por la individualidad; la realidad-efectiva {216-217} tal como la tiene la consciencia en ella misma en cuanto singular y tal como es puesta en primer término *en cuanto siendo* y todavía no en cuanto actuando. Sin embargo, para el actuar, por una parte, aquella determinación no es impedimento por encima del cual quisiera pasar, porque tal determinación, considerada como cualidad que-está-siendo, es el simple color del elemento en el que ella

---

138 La tesis "omnis determinatio est negativo" ("toda determinación es una negación"), atribuida a Spinoza, aunque no se encuentra formulada en esos términos en sus escritos, fue aprovechada ampliamente por Hegel.

se mueve; pero, por otra parte, la negación es *determinación* únicamente en el ser; pero el *actuar* no es él mismo otra cosa que la negatividad; por consiguiente, en la individualidad que actúa, la determinación se halla disuelta en negatividad como tal o en la quintaesencia de toda determinación.

[171] En el actuar y en la consciencia del actuar la naturaleza simple originaria se presenta ahora en la distinción que le corresponde al actuar. Este se presenta *primero* como objeto y en verdad como *objeto* tal como le pertenece aún a la *consciencia*, es decir, como *fin* y, por lo tanto, contrapuesto a una realidad-efectiva presente. El *otro* momento es el *movimiento* del fin representado como quiescente, la realización como la referencia del fin a la realidad-efectiva completamente formal y con ello la representación del *pasaje* mismo o el *medio*. Lo *tercero*, finalmente, es el objeto, pero ya no como fin del cual quien actúa tiene consciencia como *de lo suyo propio*, sino tal como él es en cuanto procede de la consciencia y es *para ella* como un *otro*. –Sin embargo, ahora hay que retener estos diversos momentos de acuerdo con el concepto de esta esfera, de modo que el contenido en ellos se mantenga el mismo y no se introduzca ninguna distinción, ni entre la individualidad y el ser en general, ni del *fin* con respecto a la *individualidad* en cuanto *naturaleza originaria*, ni con respecto a la realidad-efectiva presente, tampoco del *medio* con respecto a esta realidad-efectiva en cuanto *fin* absoluto, ni de la *realidad-efectiva realizada* con respecto al fin o a la naturaleza originaria o al medio.

[172] Por lo pronto, entonces, la naturaleza originariamente determinada de la individualidad, es decir, la esencia inmediata de esta no es puesta todavía como actuante y se llama *así particular* habilidad, talento, carácter, etc. Hay que considerar esta tintura peculiar del espíritu como el único contenido del fin mismo y exclusivamente como la realidad. Si se representara la consciencia como yendo más allá y como queriendo traer a la realidad-efectiva algún otro contenido, entonces se la representaría como *una nada* trabajando en *la nada*. –Esta esencia originaria es además no solo contenido del fin, sino en sí también la realidad-efectiva, la cual, por lo demás, se aparece como material *dado* del hacer, como realidad-efectiva *presente* y que debe formarse en el hacer. Esto se debe a que el hacer es así únicamente un puro traducir de la forma de lo todavía no

presentado a la del ser ya presentado; el ser-en-sí de aquella realidad-efectiva contrapuesta a la consciencia se ha reducido a la mera apariencia vacía. Esta consciencia, en cuanto se determina a actuar, [217-218] no se deja entonces desorientar mediante la apariencia de la realidad-efectiva presente, y así mismo tiene que mantenerse unida al contenido originario de su esencia, dejando de divagar con pensamientos y fines vacíos. –Es cierto que este contenido originario solo viene a ser *para* la consciencia *en cuanto ella lo ha realizado*; pero ha sido eliminada la distinción entre algo *que es para la consciencia* únicamente *al interior de ella* y una realidad-efectiva que-está-siendo en sí. –La consciencia tiene que obrar solo para que sea *para ella* aquello que es *en sí* o el obrar es precisamente el devenir del espíritu *como consciencia*. Lo que ella es *en sí* lo sabe entonces de su realidad-efectiva. De modo que, el individuo no puede saber lo que él es antes de haberlo traído a la realidad-efectiva mediante el hacer. –No obstante, con ello parece que no puede determinar el *fin* de su hacer antes de haberlo hecho; sin embargo, como es consciencia, debe tener a la vez ante sí la acción como lo *totalmente suyo*, esto es, como *fin*. Parece entonces que el individuo que va a obrar se encuentra en un círculo en el que cada momento presupone ya al otro, con lo cual no puede encontrar un comienzo porque él viene a conocer su esencia, que tiene que ser su fin, únicamente a partir del hecho, pero para hacerlo debe tener *antes el fin*. Pero, justamente por ello tiene que comenzar *de inmediato* y, bajo cualesquiera circunstancias y sin más consideraciones acerca del *comienzo*, *medio* y *fin*, proceder a la acción porque su esencia y su naturaleza que-está-siendo-*en-sí* es toda en uno comienzo, medio y fin. Como *comienzo*, esa naturaleza se halla presente en las *circunstancias* de la acción y el *interés* que encuentra el individuo en algo es la respuesta ya dada a la pregunta: ¿acaso hay algo que hacer aquí y qué? Esto es así pues lo que parece ser su realidad-efectiva presente es en sí su naturaleza originaria que solo tiene la apariencia de un *ser* —una apariencia que se halla en el concepto del obrar que se escinde—, pero que se expresa como *su* naturaleza originaria en el *interés* que el individuo encuentra en ella. –Asimismo, el *cómo* o el *medio* se halla determinado en y para sí. Igualmente, el *talento* no es otra cosa que la individualidad originaria determinada considerada como *medio interior* o como *paso* del fin a la realidad-efectiva. Sin embargo, el medio *efectivo* y el paso real es la

unidad del talento y de la naturaleza de la Cosa presente en el interés; aquel representa en el medio el lado del hacer y este el lado del contenido, ambos son la individualidad misma como compenetración del ser y del hacer. Lo que se tiene entonces son *circunstancias* presentes que son *en sí* la naturaleza originaria del individuo; además, se tiene el interés que esa naturaleza pone precisamente como lo *suyo* o como *fin* y, finalmente, la conexión y superación de esta oposición en el *medio*. Esta conexión misma cae todavía {218-219} al interior de la consciencia y el todo que se acaba de considerar es uno de los lados de una oposición. Esta apariencia de contraposición que aún queda será superada mediante el *paso* mismo o el *medio* —porque este es *unidad* de lo externo y lo interno, lo contrario de la determinación que él tiene como medio *interior*, él la supera entonces, y se pone, es decir, pone esa unidad del hacer y de ser igualmente como *lo exterior*, como la individualidad que ha llegado a ser efectivamente; esto es, la que ha sido puesta *para sí misma* como lo *que-está-siendo*. De esta manera la acción toda no sale de sí ni como las *circunstancias*, ni como *fin* ni *medio*, ni como *obra*.

[173] No obstante, con la obra parece que se hace presente la distinción entre las naturalezas originarias; la obra es algo *determinado*, así como lo es la naturaleza originaria que ella expresa porque, cuando el hacer la deja libre como *realidad-efectiva que-está-siendo*, la negatividad se halla en ella como cualidad. Ahora bien, la consciencia se determina frente a la obra como aquello que tiene en él la determinación como negatividad *en general*, es decir, como hacer; la consciencia es entonces lo universal frente a aquella determinación de la obra, y puede, por lo tanto, *compararla* con otras y captar desde ahí las individualidades mismas como *diferentes*; tomar al individuo que en su obra puede abarcar más, ya sea como energía más fuerte de la voluntad o como naturaleza más rica, es decir, como una naturaleza que en su determinación originaria se halla menos restringida —tomar a otra individualidad, por el contrario, como una naturaleza más débil o menesterosa. Frente a esta distinción inesencial de la *magnitud*, lo *bueno* y lo *malo*[139] expresarían una distinción

---

[139] *Das Schlechte*: 'lo malo' en sentido general, diferente de *das Böse*, que implica un sentido moral. Ver: Prólogo, nota 46.

absoluta; pero aquí esto no tiene lugar. Aquello que se toma de una o de otra manera es del mismo modo un trajinar[140], un presentarse y expresarse de la individualidad y por ello todo es bueno y no habría propiamente cómo decir qué debería ser lo malo. Lo que se llamaría una obra mala es la vida individual de una naturaleza determinada que se realiza en ella; solo se la echaría a perder como obra mala mediante el pensamiento de compararla, pero tal pensamiento sería algo vacío, puesto que va más allá de la esencia de la obra que consiste en ser una expresión de la individualidad y, por lo demás, busca y exige en ella no se sabe qué. –En ella el pensamiento solo podría encontrar la distinción establecida antes; pero esta, en cuanto distinción-de-magnitudes, es en sí una distinción inesencial; y determinada aquí porque diferentes obras o individualidades serían las que se compararían entre sí; pero nada tienen que ver unas con otras; cada una refiere únicamente a sí misma. Solamente la naturaleza originaria es lo en-sí o aquello que podría establecerse como fundamento en cuanto patrón-de-medida de la obra, y a la inversa; pero ambas cosas se corresponden entre sí, no hay nada *para* la individualidad que no sea *mediante* ella o no hay *realidad-efectiva* {219-220} que no sea su naturaleza y su hacer, no hay ningún hacer ni en-sí de la misma que no sea efectivo y únicamente estos momentos son lo que hay que comparar.

[3.3.1.2. La Cosa misma y la individualidad]

[174] No tienen por consiguiente lugar alguno ni *exaltación*, ni *queja*, ni *arrepentimiento* porque todo ello proviene del pensamiento que se imagina un *contenido* diferente y un *en-sí* diferente de lo que son la naturaleza originaria del individuo y su ejecución presente en la realidad-efectiva. Lo que él sea, lo que haga y lo que le ocurra, esto es lo que ha hecho y lo que es él mismo; solo puede tener la consciencia de la pura traducción *de sí mismo* desde la noche de la posibilidad al día del presente, del *en-sí abstracto* a la significación del ser *efectivo* y la certeza de que lo que en ello le ocurra no es otra cosa que lo que dormía en aquella noche. Es

---

[140] *Tun und Treiben*: 'el hacer y el ajetreo'. Ver antes: nota 115.

cierto que la consciencia de esta unidad es igualmente una comparación, pero lo que se compara tiene únicamente la apariencia de oposición; una apariencia de la forma que, para la autoconsciencia que tiene la razón, de que la individualidad es en ella misma la realidad-efectiva, no es más que apariencia. Por lo tanto, el individuo *solo puede experimentar alegría en sí*, ya que sabe que en su realidad-efectiva no puede encontrar nada diferente a la unidad de esta con él o únicamente la certeza de sí mismo en la verdad de ella, y que, por lo tanto, siempre logra su fin.

[175] Este es el concepto que se hace de sí misma la consciencia que está cierta de sí como compenetración absoluta de la individualidad y del ser; veamos si tal concepto se confirma para ella por la experiencia y si su realidad coincide con ello. La obra es la realidad que se otorga la consciencia; es aquello en lo que el individuo es para él lo que él es *en sí* y lo es de tal manera que la consciencia *para la que* él deviene en la obra no es la consciencia particular, sino la *universal*; en la obra como tal él se ha puesto en el elemento de la universalidad, en el espacio indeterminado del ser. La consciencia que toma distancia de su obra es de hecho universal —porque viene a ser la *negatividad absoluta* o el hacer en esta oposición— frente a su obra, que es lo *determinado*; luego ella va más allá de sí en cuanto obra y es ella misma el espacio indeterminado que no se encuentra colmado por su obra. Si antes, en el concepto, se conservó ciertamente la unidad de ambas, esto se dio justamente porque la obra como obra *que-está-siendo* fue superada. Pero esta debe ser, y hay que ver cómo, en el ser de ella, la individualidad conseguirá su universalidad y sabrá complacerse. –En primer lugar, hay que considerar para sí la obra que ha llegado a ser. Ella ha recibido toda la naturaleza de la individualidad; su *ser* es, por consiguiente, él mismo un hacer en el que se compenetran y diluyen todas las distinciones; la obra es entonces arrojada fuera a un {220-221} *consistir* en el que la *determinación* de la naturaleza originaria se confronta de hecho con otras naturalezas determinadas, interviene en ellas, así como estas otras en ella y se pierde en este movimiento universal como momento que desaparece. Si *al interior* del *concepto* de la individualidad real en y para sí misma todos los momentos, circunstancias, fin, medio y la realización son iguales unos con otros, y la naturaleza originaria determinada vale únicamente como elemento universal, entonces, por el contrario, como este elemento se vuelve ser

objetivo, en la obra vendría a salir a la luz su *determinación* como tal y a obtener su verdad en su disolución. Considerada más de cerca, esta disolución se manifiesta de tal manera que en esa determinación el individuo se ha vuelto efectivo en cuanto *este*; pero la determinación no es únicamente el contenido de la realidad-efectiva, sino igualmente la forma de esta o simplemente la realidad-efectiva como tal es precisamente esa determinación de estar contrapuesta a la autoconsciencia. Desde este lado, ella se muestra como la realidad-efectiva que ha desaparecido del concepto, solo *extraña* y *presente*. La obra *es*, es decir, ella es para otras individualidades, y es para ellas una realidad-efectiva extraña en cuyo lugar *ellas* tienen que poner la suya para darse, mediante su hacer, la consciencia de *su* unidad con la realidad-efectiva; o el interés *de ellas* en esa obra, puesto por la naturaleza originaria *de las mismas*, es distinto del interés *peculiar* de esa obra, la que por ello es convertida en algo otro. La obra, por lo tanto, es algo totalmente pasajero que es extinguido por el juego-contrario de otras fuerzas e intereses, y presenta la realidad de la individual, más bien, en cuanto desaparece, que en cuanto consumada.

[176] Se le presenta entonces a la consciencia en su obra la oposición entre el hacer y el ser, la que en las anteriores figuras de la consciencia era a la vez el *comienzo* del hacer[141] y aquí es únicamente *resultado*. Sin embargo, tal oposición subyacía igualmente en el fundamento, ya que la consciencia había pasado a la acción como individualidad real *en sí* porque la naturaleza *indeterminada originaria* como lo *en-sí* era presupuesto de la acción y esa naturaleza tenía como *contenido* el puro ejecutar por ejecutar[142]. Ahora bien, el puro hacer es la forma *igual a sí misma*, con lo cual la *determinación* de la naturaleza originaria es diferente de ella. Aquí, como en otras ocasiones, es indiferente cuál de los dos diferentes es llamado *concepto* y cuál *realidad*[143]; la naturaleza originaria es lo *pensado* o lo *en-sí* frente al hacer, en donde ella viene a alcanzar su realidad; o la naturaleza originaria es el *ser* tanto de la individualidad como tal como

141 Ver: V, [130]: "el *ser* se le contrapone [...]"; [139] y [154].

142 Ver: V, [169].

143 Ver: Introducción [12]: "Si llamamos al *saber* [...]"; IV, [1]: "Si llamamos *concepto* al [...]".

de su obra, mientras que el hacer es el *concepto* originario como paso absoluto o como el *devenir.* Esta *inconformidad* entre el concepto y la realidad que se halla en su esencia la experimenta la consciencia en su obra; en esta ella deviene lo que ella es en verdad y desaparece su vacío concepto de sí misma. {221-222}

[177] En esta contradicción-fundamental de la obra en la que consiste la verdad de esa individualidad que se es real en sí, se hacen así presentes una vez más todos los lados de la individualidad en cuanto contradiciéndose; o la obra como contenido de toda la individualidad a partir del *hacer* que es la unidad negativa y mantiene capturados todos los momentos, cuando ella es sacada y puesta en el *ser,* los deja ahora libres; y en el elemento del consistir esos elementos devienen mutuamente indiferentes. Concepto y realidad se separan, pues, como fin y como aquello que es la *esencia* [*entidad*] *originaria.* Es contingente que el fin tenga verdadera esencia o que lo en-sí sea convertido en el fin. Asimismo, se separan una vez más concepto y realidad en cuanto *paso* a la realidad-efectiva; o es contingente que se elija el *medio* que expresa el *fin.* Finalmente, juntos estos momentos interiores, ya sea que tengan o no dentro de sí una unidad, el hacer del individuo es una vez más contingente frente a la *realidad-efectiva* en general; la *suerte* decide tanto por un fin mal determinado y medios mal elegidos como en su contra.

[178] Ahora bien, si con ello a la consciencia le deviene en su obra la *oposición* entre el querer y el ejecutar, entre el fin y el medio, y una vez más entre todo eso interior y la realidad-efectiva misma, lo que simplemente abarca *dentro de sí* la *contingencia de su obrar,* se hace entonces también presente la *unidad* y la *necesidad* de tal oposición; este lado se impone sobre aquel y la *experiencia* de la *contingencia del hacer* es ella misma solo una *experiencia contingente.* La *necesidad* del hacer consiste en que el *fin* simplemente está referido a la *realidad-efectiva* y esta unidad es el concepto del hacer, o sea, se obra porque el hacer en y para sí mismo es la esencia de la realidad-efectiva. Es cierto que en la obra se presenta la contingencia que tiene el *ser-ejecutado* frente al *querer* y al *ejecutar,* y esta experiencia, que parece tener que valer como la verdad, contradice a aquel concepto del obrar. No obstante, si consideramos el contenido de esa experiencia en su plenitud, él es la obra que *desaparece*; lo que se *mantiene* no es el *desaparecer,* sino que el desaparecer es él mismo

efectivo y está ligado a la obra y él mismo desaparece con esta; lo *negativo se hunde él mismo* junto con lo *positivo, al ser su negación.*

[179] Este desaparecer del desaparecer se halla en el concepto de la misma individualidad en sí real porque aquello en lo que desaparece la obra o lo que hay en ella, y que debía darle a lo que ha sido llamado experiencia su supremacía sobre el concepto que tiene de sí misma la individualidad, es la *realidad-efectiva objetiva*; pero esta es un momento que en esa consciencia misma tampoco tiene ninguna verdad más para sí, ya que esta consiste únicamente en la unidad de la consciencia con el hacer y la *verdadera obra* es únicamente aquella unidad del *hacer y del ser*, del *querer* y del *ejecutar*. Por consiguiente, {222-223} en virtud de la certeza que subyace a su obrar, para la consciencia la realidad-efectiva misma que se le *contrapone* es tal que solo es *para ella*; a ella como *autoconsciencia* que ha-retornado dentro de sí, de la que toda oposición ha desaparecido, la oposición no puede ya devenirle en esa forma de su *ser-para-sí* frente a la *realidad-efectiva*; sino que la oposición y la negación que salen a la luz en la obra atañen no solamente al contenido de la obra o también de la consciencia, sino a la realidad-efectiva como tal, y con ello a la oposición que se presenta mediante esa realidad-efectiva y en ella, y a la desaparición de la obra. De esa manera se reflexiona entonces la consciencia dentro de sí a partir de su obra perecedera y afirma su concepto y su certeza como lo *que-está-siendo* y *permaneciendo* frente a la experiencia sobre la *contingencia* del hacer; la consciencia experimenta de hecho su concepto en el que la realidad-efectiva es solo un momento, algo *para ella*, no lo en-sí y para-sí; ella experimenta la realidad como momento que desaparece y esta realidad vale así para ella únicamente como *ser* en general cuya universalidad es lo mismo que el hacer. Esta unidad es la verdadera obra; es la *Cosa misma* que se afirma simplemente y es experimentada como lo que permanece, independiente de la Cosa que es la *contingencia* del hacer individual como tal, de las circunstancias, del medio y de la realidad-efectiva.

[180] La *Cosa misma* se contrapone a estos momentos únicamente en cuanto ellos deben valer de manera aislada, pero es esencialmente la unidad de los mismos en cuanto compenetración de la realidad-efectiva y de la individualidad; ella es igualmente un hacer y, como hacer, *puro hacer* sin más, *con lo cual es igualmente hacer de este individuo*, y es este

hacer como *fin*, en cuanto le pertenece aún en contraposición a la realidad-efectiva; la Cosa misma es asimismo el *paso* desde esa determinación a la contrapuesta; y, finalmente, *una realidad-efectiva* que está presente *para la consciencia*. Con esto, la *Cosa misma* expresa la esencialidad *espiritual* en la que todos estos momentos son superados como válidos-para-sí, valen por consiguiente solo como universales, y donde, para la consciencia, su certeza de sí misma es esencia [entidad] *objetiva*, *una Cosa*; sin que el objeto generado por la autoconsciencia como suyo deje de ser objeto libre, auténtico objeto. –La *cosa* de la certeza sensible y de la percepción tiene ahora, para la autoconsciencia, su significado únicamente por esta última. En eso radica la distinción entre una *cosa* y una *Cosa*[144]. –La consciencia tendrá que recorrer ahora un movimiento correspondiente al de la certeza sensible y la percepción.

[3.3.1.3. El engaño recíproco y la sustancia espiritual]

[181] En *la Cosa misma* como compenetración devenida objetiva de la individualidad y de la objetividad misma ha devenido para la autoconsciencia su verdadero concepto de sí o ella ha llegado a la consciencia de su sustancia. Ella es a la vez, tal como es aquí, lo que acaba de devenir, es por consiguiente consciencia *inmediata* de la Cosa y esta es la manera determinada como {223-224} se presenta aquí la esencia [entidad] espiritual y que aún no se ha desplegado hasta ser sustancia verdaderamente real[145]. La *Cosa misma* tiene en esta consciencia inmediata de la misma la forma de *esencia simple* que, como lo universal, contiene dentro de sí todos sus diversos momentos y se refiere a ellos, pero es también de nuevo indiferente frente a ellos como momentos determinados y es libre para sí, y vale como esta Cosa misma *libre*, *simple y abstracta*, *como la esencia*. Los diferentes momentos de la determinación originaria o de la *Cosa de este* individuo, de su fin, de los medios, del hacer mismo y de la realidad-efectiva, son para esta consciencia, por una parte, momentos singulares que ella puede dejar y abandonar frente a la *Cosa misma*; pero,

---

[144] Hegel explica la diferencia entre *Sache*, 'Cosa' y *Ding*, 'cosa'. Ver: Prólogo, nota 2.

[145] Ver: VI. El Espíritu.

por otra parte, todos ellos solo tienen de tal manera la Cosa misma como la esencia, que ella, como lo universal *abstracto* de los mismos, pueda encontrarse en cada uno de esos diferentes momentos y ser *predicado* de ellos. Ella misma no es todavía el sujeto, sino que por tal valen aquellos momentos[146], porque ellos caen del lado de la singularidad como tal, mientras que la Cosa misma solo entonces viene a ser lo simplemente universal. Ella es el *género* que se encuentra en todos esos momentos como en sus *especies* y es igualmente libre de ellos.

[182] Se llama *honesta* a aquella consciencia que, por una parte, ha llegado a ese idealismo que expresa la *Cosa misma*, y que, por otra, tiene en este lo verdadero en cuanto esta universalidad formal; la consciencia siempre tiene que habérselas únicamente con la Cosa misma, por lo que deambula por los diferentes momentos o especies de esta y, si no la alcanza en uno de ellos o en un significado, por eso mismo se apodera de ella en el otro, con lo cual obtiene siempre de hecho la satisfacción que debería otorgársele a esta consciencia según su concepto. Puede suceder lo que se quiera, ella ha llevado así a cabo y conseguido la *Cosa misma*, ya que esta, en cuanto ese género *universal* de aquellos momentos, es predicado de todos.

[183] Si la consciencia no lleva a la *realidad-efectiva* un *fin*, ella, no obstante, lo *ha querido*, es decir, ella convierte el *fin* como fin, el *puro hacer* que no hace nada, en la *Cosa misma* y puede, por lo tanto, expresarse y consolarse con que en todo caso algo *se hizo* o *se intentó*. Puesto que lo universal mismo contiene bajo sí lo *negativo* o el desaparecer, entonces, el mismo destruirse de la obra es un hacer de la consciencia; ella ha incitado a los otros para ello y encuentra satisfacción incluso en el *desaparecer* de su realidad-efectiva, así como disfrutan *de sí mismos* los muchachos malvados en la bofetada que reciben, a saber, por ser causa de la misma. O ella *ni siquiera ha intentado* llevar a cabo la Cosa misma y *no ha hecho nada en absoluto*, entonces no lo *ha querido*; para ella *la Cosa misma* es justamente *unidad* de su *decisión* y de la *realidad*; ella afirma que la *realidad-efectiva* no sería otra cosa que su *haber-querido*.

[146] Ver: VI, 3.3. La certeza-moral, el alma bella, la maldad y su perdón; [205]: "No obstante, la figura que expresaba [...]".

–Finalmente, si algo simplemente interesante ha devenido para ella sin su intervención, esa *realidad-efectiva* es para ella la Cosa misma precisamente por el interés que ella encuentra en ella, [224-225] aunque no haya sido producida por ella; si es una suerte la que le ha ocurrido a ella personalmente, entonces, se aferra a ella como a su *acción* y *mérito*; si, por lo demás, se trata de un acontecimiento-mundano que nada tiene que ver con ella, ella lo convierte igualmente en algo propio y un interés *inoperante* vale para ella como el *partido* en pro o en contra que ella ha tomado, que *ha luchado* o *apoyado*.

[184] La *honestidad* de esta consciencia, así como la satisfacción que en todo lado encuentra, consiste, como resulta claro, en el hecho de que ella *no integra* los *pensamientos* que tiene acerca de la Cosa misma. Para ella *la Cosa misma* es tanto *su Cosa* como *ninguna obra* o es el *puro hacer* y el *fin vacío* o también una *realidad-efectiva inoperante*; ella convierte un significado tras otro en el sujeto de ese predicado, y olvida el uno a continuación del otro. Ahora bien, en el *haber querido* o también en el *no haber querido*, la Cosa misma tiene el significado del *fin vacío* y de la unidad *pensada* del querer y llevar a cabo. El consuelo sobre la aniquilación del fin *ya sea querido, ya sea puramente hecho*, así como la satisfacción de haberles dado a los demás algo para hacer, convierte en esencia al *puro hacer* o a la obra por completo mala[147] porque hay que llamar malo a aquello que es por completo nada. Finalmente, en el golpe-de-suerte *por toparse* con la realidad-efectiva, este ser sin acción viene a ser la Cosa misma.

[185] Pero la verdad de esta honestidad es no ser tan honesta como parece. Esto se debe a que ella no puede ser tan carente de pensamiento como para dejar, de hecho, que esos pensamientos se dispersen, sino que ella debe tener la consciencia inmediata sobre su oposición, ya que ellos remiten simplemente unos a otros. El *puro* hacer es esencialmente hacer *de este individuo* y ese hacer es de manera igualmente esencial una *realidad-efectiva* o una *Cosa*. A la inversa, la *realidad-efectiva* es esencialmente solo en cuanto *su* hacer, así como en cuanto *hacer en general*; y *su* obrar, así como es solo obrar en general, es también realidad-efectiva.

[147] *Das ganz schlechte Werk*: 'la obra por completo mala'. Ver: Prólogo, nota 46.

De modo que, cuando parece que la consciencia tiene que habérselas únicamente con la *Cosa misma* como *abstracta realidad-efectiva*, también sucede que ella tiene que habérselas con esta realidad-efectiva como *su obrar*. Sin embargo, igualmente, puesto que la consciencia solo tiene que habérselas con el *trajinar*, no se lo toma en serio, sino que se trata para ella de *una Cosa*, y de la Cosa en cuanto *suya*. Finalmente, cuando parece que ella únicamente quiere *su* Cosa y *su* hacer, se las tiene que haber una vez más con la *Cosa en general* o con la realidad-efectiva que permanece en y para sí.

[186] Así como la Cosa misma y sus momentos aparecen aquí como *contenido*, igualmente necesarios son ellos también *como formas* en la consciencia. Ellos se presentan como contenido únicamente para desaparecer y cada uno le hace el lugar al otro. Tienen, por lo tanto, que estar presentes en la determinación como *superados*; pero así ellos son lados de la consciencia misma. La *Cosa misma* se presenta como lo *en-sí* o como su *reflexión* {225-226} *dentro de sí*, pero la *represión* de los momentos unos por otros se expresa en ella de tal manera que ellos son puestos en ella no en sí, sino únicamente para *un otro*. Uno de los momentos del contenido es expuesto por ella a la luz y representado *para* otros; pero la consciencia ha reflexionado a la vez dentro de sí a partir de ahí y se presenta igualmente en ella lo contrapuesto; ella lo mantiene para sí como lo suyo. A la vez, no es tampoco uno cualquiera de ellos el único que hubiera sido puesto fuera y otro que solo hubiera sido mantenido en el interior, sino que la consciencia alterna con ellos porque tiene que convertir tanto al uno como al otro en lo esencial para sí y para los otros. *El todo* es el automovimiento de compenetración de la individualidad y de lo universal; pero como este todo se halla presente para la consciencia únicamente como la esencia *simple*, y con ello como la abstracción *de la Cosa misma*, sus momentos caen separados por fuera de ella y unos con respecto a otros; y solo puede ser agotado y expuesto *como un todo* mediante la alternancia separadora del exponer y del mantener-para-sí. Dado que en esa alternancia la consciencia tiene en su reflexión un único momento para sí y como esencial, pero el otro lo tiene únicamente externo *en ella* o para los *otros*, se introduce con ello un juego de las individualidades entre sí en el que ellas engañan y se ven engañadas tanto a sí mismas como unas a otras.

[187] Así pues, una individualidad va a llevar algo a cabo; con ello parece que ha convertido algo *en la Cosa*; ella actúa, con lo cual deviene para otros y le parece que está tratando con la *realidad-efectiva*. Los demás toman entonces el obrar de la misma como un interés en la Cosa como tal y como el propósito de que la *Cosa en sí sea llevada a cabo*; sin importar si es por la primera individualidad o por ellos. Cuando, según esto, ellos muestran que han llevado a cabo la Cosa o, en caso de no hacerlo, si muestran que ofrecen y efectúan su ayuda, entonces aquella consciencia se halla, más bien, fuera del lugar en donde ellos creen que está; lo que a ella le interesa en la Cosa es *su* trajinar y, cuando ellos se dan cuenta de que esto era *la Cosa misma*, se ven engañados. –No obstante, de hecho su mismo apresurarse a ayudar no era otra cosa, sino que ellos querían ver y mostrar *su propio* obrar y no la *Cosa misma*; es decir, ellos han querido engañar justamente de la misma manera como se quejan de haber sido engañados. –Como ahora ha quedado claro que el propio *trajinar*, el juego *de sus fuerzas* vale por la *Cosa misma*, la consciencia parece promover su esencia *para sí*, no para los otros, preocuparse únicamente por el hacer como *lo suyo*, no por él como un hacer de los *otros*, y dejar así a los otros con *su* Cosa. Solo que ellos se equivocan una vez más porque la consciencia ya no está donde ellos {226-227} creían que estaba. Ella no se ocupa de la Cosa en cuanto *esta suya singular*, sino de ella como *Cosa*, como algo universal que es para todos. Ella se inmiscuye entonces en el hacer y en la obra de ellos, y si ella ya no puede quitarles eso mismo de las manos, se interesa al menos en ello ocupándose en juzgarlo; si le impone la marca de su aprobación y de su alabanza, esto significa que en la obra ella no solamente alaba la obra, sino a la vez *su propia* generosidad y moderación por no haber echado a perder la obra como obra, ni tampoco con su desaprobación. Al mostrar tener un interés por la *obra*, la consciencia disfruta *de sí misma* en ella; asimismo, la *obra* que ella desaprueba le es bienvenida precisamente por ese disfrute *de su propio* hacer que con ello le proporciona. Ahora bien, quienes se consideran o se dan por engañados por esa intromisión, querían, más bien, ellos mismos de igual manera engañar. Presentan su trajinar como algo que es solo para ellos mismos, en el que su único objetivo son solo *ellos* y *su propia* esencia. Solo que cuando ellos hacen algo con lo que se exponen y salen a la luz del día, ellos contradicen inmediatamente con

su acto su pretensión de querer excluir la luz del día misma, o sea, la consciencia universal y la participación de todos; la realización es, más bien, una exhibición de lo suyo en el elemento universal, con lo cual eso suyo deviene y debe devenir la *Cosa* de todos.

[188] Por consiguiente, es tanto un engaño de sí mismo como de los otros el que deba tratarse únicamente de *la Cosa misma*; una consciencia que expone una Cosa hace, más bien, la experiencia de que los otros se apresuran a venir como moscas a una leche recién-expuesta, y quieren verse involucrados en ello; y los otros experimentan en la consciencia que tampoco para ella se trata de la Cosa como objeto, sino en cuanto *Cosa suya*. Por el contrario, cuando solo debe ser esencial el *hacer mismo*, el empleo de las fuerzas y habilidades o el expresarse de esa individualidad, mutuamente unos con otros hacen la experiencia de que todos se agitan y se consideran invitados y que, en lugar de un *puro* hacer o de un hacer singular peculiar, se ha presentado, más bien, algo que es igualmente *para otros* o que es *una Cosa misma*. En ambos casos sucede lo mismo y cada caso tiene solo un sentido distinto con respecto a aquel que ha sido asumido y debía tener vigencia. La consciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales, y con ello lo que es la *naturaleza de la Cosa misma*, a saber, no ser únicamente Cosa que se contraponga al hacer en general y al hacer singular, ni tampoco hacer que se contraponga al consistir y que sería el *género libre* de esos momentos como sus *especies*, sino una esencia cuyo *ser* es el *hacer* de los individuos *singulares* y de todos los individuos, cuyo hacer es inmediatamente *para otros* o una *Cosa*, y que solo es Cosa como *hacer de todos* y *de cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*. La {227-228} consciencia experimenta que ninguno de esos momentos es *sujeto*, sino que se disuelve, más bien, en la *Cosa misma universal*; los momentos de la individualidad, que para la carencia-de-pensamiento de esta consciencia valían como sujetos uno tras otro, se reúnen en la individualidad simple que, en cuanto *esta*, es igualmente de manera inmediata universal. Con ello la Cosa misma pierde la relación de predicado y la determinación de abstracta universalidad sin vida; ella es, más bien, la sustancia compenetrada por la individualidad; el sujeto en el que la individualidad es en cuanto ella misma o como *esta*, así como en cuanto *todos* los individuos y es lo universal que es ser únicamente

como ese hacer de todos y cada uno, una realidad-efectiva en cuanto *esta* consciencia la sabe su realidad-efectiva singular y como realidad-efectiva de todos. La pura *Cosa misma* es aquello que se determinó arriba como la *categoría*[148], el ser que es yo o el yo que es ser, pero como *pensar* que todavía no se distingue de la *autoconsciencia efectiva*; ahora bien, aquí los momentos de la autoconsciencia efectiva, en la medida en que nosotros los llamamos su contenido, o sea, fin, hacer y realidad-efectiva, así como en la medida en que los llamamos su forma, o sea, ser-para-sí y ser para otro, son puestos como uno con la simple categoría misma, y con ello la categoría es a la vez todo el contenido.

[3.3.2. La razón legisladora]

[189] La esencia espiritual es en su ser simple *pura consciencia* y *esta* autoconsciencia. La *naturaleza* del individuo originariamente-*determinada* ha perdido su significado positivo de ser *en sí* el elemento y el fin de su actividad[149]; ella es únicamente momento superado y el individuo es un sí-mismo; en cuanto que sí-mismo universal. A la inversa, la *Cosa misma formal* tiene su plenitud en la individualidad actuante que se distingue dentro de sí; porque las distinciones de esta última constituyen el *contenido* de aquel universal. La categoría es *en sí* como lo universal de la *pura* consciencia; ella es igualmente *para sí* porque el *sí-mismo* de la consciencia es igualmente momento suyo. Ella es *ser* absoluto porque aquella universalidad es la simple *igualdad-consigo-mismo del ser.*

[190] Por consiguiente, lo que para la consciencia es el objeto, tiene el significado de ser lo *verdadero*; es y vale en el sentido *de ser* y *valer en y para sí mismo*; es la *Cosa absoluta* que ya no sufre por la oposición entre la certeza y su verdad, entre lo universal y lo singular, entre el fin [228-229] y su realidad, sino que su estar-ahí es la *realidad-efectiva* y el *hacer* de la autoconsciencia; esta Cosa es, por lo tanto, la *sustancia ética*; y la consciencia de esta es consciencia ética. Su objeto le vale igualmente como lo *verdadero* porque une autoconsciencia y ser en una única unidad;

[148] Ver: v, [5]: "La *categoría* que [...]".

[149] Ver: v, [169]: "Por lo tanto, la individualidad [...]".

la consciencia vale como lo *absoluto* porque la autoconsciencia no puede ni quiere ir más allá de ese objeto, ya que ella está en él cabe sí misma; ella no *puede*, pues el objeto es todo ser y poder —ella no *quiere* porque él es la *autoconsciencia* o la voluntad de este sí-mismo. Él es el objeto *real* en él mismo como objeto porque él tiene la distinción de la consciencia en él; él se parte en masas que son las *leyes determinadas* de la esencia absoluta. Pero estas masas no empañan el concepto, ya que en él permanecen englobados los momentos del ser, de la pura consciencia y del sí-mismo —una unidad que conforma la esencia de esas masas y en esa distinción ya no permite que se dispersen esos momentos.

[191] Esas leyes o masas de la sustancia ética son reconocidas inmediatamente; no se puede preguntar por su origen y justificación, ni buscar algo otro, porque algo otro como la esencia que-está-siendo *en* y *para sí* sería únicamente la autoconsciencia misma; pero ella no es algo distinto de esa esencia porque ella misma es el ser-para-sí de esa esencia, la que justamente por ello es la verdad, ya que es igualmente el *sí-mismo* de la consciencia como su *en-sí* o como pura consciencia.

[192] Como la autoconsciencia se sabe como momento del *ser-para-sí* de esa sustancia, entonces expresa el estar-ahí de la ley en ella de tal manera que la *sana razón* sabe de inmediato lo que es *correcto* y *bueno*. Tan *inmediatamente* como ella lo *sabe*, con esa misma inmediatez tiene también vigencia para ella, y ella dice inmediatamente: esto *es* correcto y bueno. En verdad *esto*; se trata de leyes *determinadas*, de la Cosa misma cumplida y llena-de-contenido.

[193] Lo que se da así de manera tan inmediata tiene que ser asumido y considerado de manera igualmente inmediata; así como hay que ver cómo está constituido aquello que la certeza sensible dice inmediatamente que-está-siendo, también hay que hacerlo con el ser que expresa esta certeza ética inmediata o con las masas de la esencia ética que están-siendo de manera inmediata. Los ejemplos de algunas de tales leyes lo mostrarán, y en la medida en que las tomemos en la forma de sentencias de la *sapiente* y sana razón, no tendremos que ser nosotros quienes vengamos a aportar el momento que hay que hacer valer en ellas al ser consideradas como leyes éticas *inmediatas*.

[194] "Cada uno debe decir la verdad"[150]. –En este deber expresado como incondicionado se concede de inmediato a la vez la condición: si {229-230} él la sabe. Con esto, el mandamiento reza ahora así: *cada uno debe decir la verdad en cada ocasión según su conocimiento y convicción que tenga* de ella. La sana razón, precisamente esa consciencia ética que sabe de inmediato lo que es correcto y bueno, explicará que esa condición se hallaba ya tan conectada con su sentencia universal que ella así lo *había-querido-decir*. Sin embargo, con ello concede de hecho que ella, más bien, ya al haberla expresado, la había quebrantado de inmediato; ella *dijo*: cada uno debe decir la verdad; ella, *sin embargo, quiso-decir* que él debe decirla según la conozca y esté convencido de ella; es decir, ella *se expresó de manera diferente a lo que quería-decir*; y expresarse de manera diferente a lo que se quiere-decir significa no decir la verdad. La no-verdad o la torpeza corregida se expresa ahora entonces así: *cada uno debe decir la verdad según su conocimiento y convicción acerca de ella en cada caso*. –No obstante, con ello lo válido *en sí, necesario de manera universal*, que la proposición quería expresar, se ha tergiversado, más bien, en una completa *contingencia*. Puesto que decir la verdad se ha dejado en manos de la contingencia de si yo la conozco y puedo estar convencido de ella; y no se ha dicho otra cosa sino que se debe decir lo verdadero y lo falso, entremezclados, tal como alguien lo conozca, opine y conciba. Esta *contingencia del contenido* tiene la *universalidad* únicamente en la *forma de una proposición* con la que se la ha expresado; pero en cuanto proposición ética, ella promete un *contenido* universal y necesario y se contradice así ella misma mediante su propia contingencia. –Finalmente, si se corrigiera así la proposición: que se descarten de la verdad la contingencia del conocimiento y la convicción, y que asimismo la verdad *deba* ser *conocida*; se trataría entonces de un mandamiento

---

[150] La referencia es a Kant y Fichte quienes lo consideran como un deber incondicionado: "Es, pues, un sagrado deber de la razón que manda incondicionalmente, y no puede ser limitado por ninguna conveniencia: ser *verdadero* (honesto) en todas las declaraciones"; "[...] Esto se debe a que la veracidad (si él tiene que hablar) es deber incondicionado": Kant, *Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo*, pp. 307 y 310); "En pocas palabras, yo debo simplemente a todo el mundo absoluta sinceridad y veracidad; no me es lícito decir nada contrario a la verdad": Fichte, *Sistema de la eticidad*.

que contradice directamente aquello de donde se había partido. La sana razón debería previamente, *de manera inmediata*, tener la habilidad para formular la verdad; pero ahora se dice que ella *debería saberla*, es decir, que ella no sabría formularla *de manera inmediata*. –Considerado por el lado del *contenido*, este ha desaparecido con la exigencia de que uno deba *saber* la verdad porque la exigencia se refiere al *saber simplemente*: uno debe saber; lo que se exige, entonces, es, más bien, lo que se halla libre de todo contenido determinado. Pero aquí se hablaba de un contenido *determinado*, de *una distinción* en la sustancia ética. Solo que esta determinación *inmediata* de la misma es ese contenido que se ha mostrado, más bien, como una completa contingencia y que, una vez elevado a la universalidad y la necesidad de tal manera que el *saber* venga a ser formulado como ley, más bien desaparece.

[195] Otro famoso mandamiento es: *ama a tu prójimo como a ti mismo*[151]. Está dirigido a los singulares en la relación con los singulares y *lo afirma como una relación del singular con el singular* o como relación {230-231} del sentimiento. El amor activo —porque uno inactivo no tiene ser y por ello es claro que no se trata de él— se dirige a apartar el mal de una persona y a hacerle el bien. Con este fin, se tiene que distinguir qué es en ella lo malo, qué es lo bueno que sea adecuado contra eso malo y qué es, en general, lo que le conviene; es decir, yo tengo que quererla con *entendimiento*; el amor sin entendimiento le haría daño, tal vez más que el *odio*. Ahora bien, el hacer benéfico esencial e inteligente en su figura más rica e importante es el hacer universal e inteligente del Estado —un hacer comparado con el cual el hacer del singular como singular viene a ser algo tan absolutamente insignificante que casi no vale la pena hablar de él. Además, aquel hacer tiene tanto poder, que si el hacer singular se le quisiera contraponer y ser directamente sin más un delito o, por

[151] El mandato de Yahvé se halla en *Levítico* 19, 18: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahveh"; y es retomado en el Evangelio en boca de Jesús: "Acercóse uno de los escribas que los había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: '¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?' Jesús le contestó: 'El primero es: escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que estos'": *Marcos* 12, 28-31.

amor a alguien, quisiera engañar a lo universal en su derecho y en la participación que tiene en esa persona, ello sería simplemente inútil y se vería destruido sin poderlo resistir. Al hacer benéfico, que es sentimiento, solo le queda el significado de ser un hacer por completo singular, un auxilio que es tan contingente como momentáneo. La contingencia no determina únicamente su carácter-ocasional, sino que determina también si se trata simplemente de una *obra*, si no se disuelve de inmediato y se convierte, más bien, en un mal. Por consiguiente, ese obrar para el bienestar de otros que ha sido expresado como *necesario*, está conformado de tal manera que tal vez pueda existir o tal vez no pueda; que cuando se presenta el caso de manera fortuita, tal vez sea una obra, tal vez sea buena, pero tal vez no lo sea. Así, pues, esta ley tiene tan poco un contenido universal como lo tenía la primera que hemos considerado y no expresa, como absoluta ley-ética que debía ser, lo que es *en y para sí*; o bien, tales leyes se quedan únicamente en el *deber*, pero no tienen realidad-efectiva alguna: no son *leyes*, sino solo *mandamientos*.

[196] Ahora bien, de hecho queda claro, por la naturaleza de la Cosa misma, que se tiene que renunciar a un *contenido* universal absoluto porque a la sustancia simple, a cuya esencia le corresponde ser simple, le es *inadecuada* cualquier *determinación* que se le ponga. El mandamiento en su simple absolutez expresa él mismo un *ser ético inmediato*; la distinción que aparece en él es una determinación y, por consiguiente, un contenido que se halla *bajo* la universalidad absoluta de ese ser simple. Como con ello tiene que renunciarse a un contenido absoluto, solo puede corresponderle la *universalidad formal* o que no se contradiga[152], porque la universalidad sin contenido es la universalidad formal, y contenido absoluto significa él mismo tanto como una distinción que no es ninguna o carencia-de-contenido.

[197] De modo que, lo único que le queda al legislar es la *pura forma de la universalidad* o, de hecho, la *tautología* de la consciencia que se contrapone {231-232} al contenido, y que es un *saber*, no del *contenido que-está-siendo* o propiamente tal, sino de la *esencia* o de la igualdad-consigo-misma de la consciencia misma.

---

[152] Hegel toma aquí aspectos fundamentales del imperativo categórico de Kant.

[198] La esencia ética no es ella misma así de manera inmediata un contenido, sino únicamente un patrón-de-medida sobre si un contenido es capaz de ser ley o no en cuanto él mismo no se contradiga. La razón legisladora se ha rebajado a una razón únicamente *examinadora*.

[3.3.3. Razón examinadora-de-leyes]

[199] Una distinción en la sustancia ética simple es una contingencia para esta, contingencia que, en los mandamientos determinados, hemos visto surgir como contingencia del saber, de la realidad-efectiva y del hacer. La *comparación* de aquel ser simple con la determinación que no le corresponde caía en nosotros; y la sustancia simple se ha mostrado ser allí universalidad formal o pura *consciencia* que, libre del contenido, se le contrapone y es un *saber* de este como de lo determinado. De esa manera tal universalidad sigue siendo lo mismo que era la *Cosa misma*[153]. Sin embargo, en la consciencia ella es diferente; a saber, ella ya no es el género indolente y sin pensamiento, sino que se halla referida a lo particular y valiendo como su poder y su verdad. –Esta consciencia parece primero ser el mismo examinar que éramos antes nosotros y su hacer parece no poder ser otro que lo ya ocurrido, una comparación de lo universal con lo determinado de la que surgiría su inconformidad como antes. No obstante, la relación del contenido con lo universal es aquí otra, ya que este ha obtenido otro significado; es una universalidad *formal* de la que es capaz el contenido determinado porque en ella él es considerado únicamente en referencia consigo mismo. En nuestro examinar, la compacta sustancia universal se contraponía a la determinación, la cual se desarrollaba como contingencia de la consciencia en la que había ingresado la sustancia. Aquí ha desaparecido un miembro de la comparación; lo universal ya no es la sustancia *que-está-siendo* y *valiendo* o lo correcto en y para sí, sino saber simple o forma que compara un contenido únicamente consigo misma y lo considera para ver si es una tautología. Ya no se dan leyes, sino que se las *examina*; y para la consciencia examinadora las leyes *ya* están dadas; ella toma el contenido de estas tal como simplemente se da, sin entrar en la consideración de

[153] Ver: V, [181]: "La *Cosa misma* tiene en esta [...]".

la singularidad y contingencia adheridas a su realidad-efectiva, como lo hacíamos nosotros, sino que se queda con el mandamiento {232-233} como mandamiento y se comporta con él tan simplemente como lo es su patrón-de-medida.

[200] Ahora bien, por tal razón este examinar no llega muy lejos; justamente, al ser el patrón-de-medida la tautología y ser indiferente frente al contenido, él toma dentro de sí tanto a este contenido como al contrapuesto. –La pregunta es si en y para sí debe ser ley que haya *propiedad*; en y para sí, no por utilidad para otros fines; la esencialidad ética consiste precisamente en que la ley sea igual a sí misma, de modo que, mediante esa igualdad consigo, se fundamente en su propia esencia y no sea algo condicionado. La propiedad en y para sí no se contradice; es una determinación *aislada* o puesta como únicamente igual consigo misma. De esa misma manera no se contradicen la no-propiedad, que las cosas no tengan dueño o la comunidad de bienes. Que algo no pertenezca a nadie o que pertenezca al primero que lo tome, a todos en conjunto, a cada uno según sus necesidades o por partes iguales es una *determinación simple*, un *pensamiento formal*, como lo es su opuesto, la propiedad. –Por supuesto, cuando la cosa sin dueño es considerada un *objeto necesario para satisfacer una necesidad*, entonces es necesario que se convierta en posesión de algún singular; y sería contradictorio establecer, más bien, como ley la libertad de la cosa. Ahora bien, con que las cosas no tengan dueño tampoco se quiere-decir una carencia absoluta de dueño, sino que debe *llegar a ser poseída* según la *necesidad* del singular y ciertamente no para guardarla, sino para ser usada de inmediato. Pero el cuidar la necesidad única y exclusivamente según la contingencia contradice la naturaleza de la esencia consciente, única de la que se está hablando porque esta tiene que representarse, en la forma de la *universalidad*, su necesidad de cuidar de su existencia entera y de adquirir un bien permanente. De modo que, no concuerda consigo mismo el pensamiento de que una cosa le sea entregada de manera fortuita a cualquier vida autoconsciente según su necesidad. –En la comunidad de bienes, en la que se cuidaría de ello de manera universal y permanente, bien se le otorga a cada uno tanto *cuanto necesita*, y entonces se contradicen mutuamente esa desigualdad con la esencia de la consciencia para la cual el principio es la *igualdad* de los singulares; o bien se reparte siguiendo este último principio, y entonces

la partición no tiene referencia a la necesidad, única que constituye, sin embargo, su concepto[154].

[201] Solo que cuando de esa manera la no-propiedad parece contradecirse, esto sucede únicamente porque no se la ha dejado como determinación *simple*. A la propiedad le sucede lo mismo cuando se la disuelve en momentos. La cosa singular que es mi propiedad vale así como algo *universal, consolidado y permanente*; pero esto contradice a su naturaleza que consiste en ser utilizada y en *desaparecer*. Ella vale a la vez como lo *mío* {233-234} que todos los demás reconocen y se excluyen de ello. Sin embargo, en el hecho de que yo sea reconocido se encuentra, más bien, mi igualdad con todos, lo contrario de la exclusión. –Lo que yo poseo es una cosa, es decir, un ser para otros en general, por completo universal y sin la determinación de ser únicamente para mí; el que *yo* lo posea contradice su coseidad universal. De ahí que la propiedad se contradiga por todos lados, tanto como la no-propiedad; cada una tiene en ella esos dos momentos contrapuestos y contradictorios de la singularidad y la universalidad. –No obstante, cada una de estas determinaciones, representada *simplemente* como propiedad o no-propiedad sin más desarrollo, es tan *simple* la una como la otra, es decir, no se contradicen. –El patrón-de-medida de la ley que la razón tiene en ella misma se les acomoda por consiguiente a todas por igual y no es por ello, de hecho, patrón-de-medida alguno. –Resultaría también extraño si la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de verdades teóricas es aceptado solamente como un criterio formal, es decir, como algo que resulta indiferente frente a la verdad o a la no-verdad, *debiera ser algo más* para el conocimiento *de la verdad práctica*[155].

---

[154] Se trata de las reflexiones de Rousseau sobre el concepto de propiedad. En *Del contrato social; o principios del derecho político*, distingue entre el derecho de propiedad y el derecho del primer poseedor (*ius primi capientis*). Este último se fundamenta en la necesidad y el trabajo. Un objeto tiene que ser utilizado para preservar la vida y ser tomado en posesión mediante el trabajo. La propiedad, por el contrario, solo puede fundamentarse mediante un título positivo de derecho, mediante el contrato social. Al haberse apropiado la comunidad de los bienes privados, le asegura igualmente a cada uno su posesión legítima y transforma el mero usufructo en propiedad. El pacto fundamental pone, en lugar de la desigualdad física entre los seres humanos, una igualdad moral y legal.

[155] Hegel se refiere aquí a la *Crítica de la razón pura*, B 84 y 189-193.

[202] En los dos momentos de la plenitud de la esencia espiritual antes vacía que se acaban de considerar se ha superado el poner determinaciones inmediatas en la sustancia ética y luego se ha superado el saber sobre ellas acerca de si son leyes. Con esto, el resultado parece ser que no podrían tener lugar ni leyes determinadas, ni un saber de estas. Pero la sustancia es la *consciencia* de sí como de la *esencialidad* absoluta, consciencia que entonces no puede renunciar ni a la *distinción* en la esencialidad, ni al *saber* de esta misma distinción. Que el legislar y el examinar las leyes se hayan mostrado como nulos significa que ambos, tomados de manera singular y aislada, no son más que *momentos* sin sostén de la consciencia ética; y el movimiento en que surgen tiene el sentido formal de que la sustancia ética se presenta, mediante ese movimiento, como consciencia.

[203] En la medida en que ambos momentos son determinaciones más precisas de la consciencia de la *Cosa misma*, pueden ser considerados como formas de la *honestidad*[156], que así como se ocupa, por lo demás, con sus momentos formales, ahora anda dando vueltas con un contenido de lo que debe-ser lo bueno y lo correcto, y con un examinar esa tal verdad firme, y cree tener la fuerza y la vigencia de los mandamientos en la sana razón y en la intelección entendimental[157].

[204] Ahora bien, sin esta honestidad las leyes no valen como *esencia* de la *consciencia*, y tampoco el examinar vale como un hacer *al interior* de esta; sino que esos momentos, tal como se presenta cada uno *para sí de manera inmediata* a la manera de una *realidad-efectiva*, expresan, el uno, un establecer y un ser inválidos de leyes efectivas, y el otro, un liberarse de tales leyes igualmente inválido. La ley como ley determinada tiene un contenido contingente —esto significa aquí que ella {234-235} es ley de una consciencia singular con un contenido arbitrario. Por lo tanto, aquel legislar inmediato es la profanación tiránica que convierte el arbitrio en ley, y que convierte la eticidad en una obediencia a él —obediencia a leyes que son únicamente leyes y no a la vez *mandamientos*.

---

156 Ver: V, [182].

157 *Die verständige Einsicht*: 'la intelección propia del entendimiento'. Ver: Prólogo, nota 20.

Así como el segundo momento en cuanto se lo toma aislado, es decir, el examinar las leyes, significa mover lo inamovible y la profanación del saber que especula libremente sobre las leyes absolutas y las toma como un arbitrio ajeno a él.

[205] En ambas formas estos momentos están en una relación negativa con la sustancia o con la esencia espiritual real; o en ellos la sustancia no tiene todavía su propia realidad, sino que la consciencia la contiene todavía en la forma de su propia inmediatez, y esta solo viene a ser un *querer* y *saber* de este individuo o el *deber-ser* de un mandamiento inefectivo y un saber de la universalidad formal. Sin embargo, en cuanto estas maneras se han superado, la consciencia ha retornado a lo universal y han desaparecido esas oposiciones. La esencia espiritual es sustancia efectiva porque esas maneras no valen como singulares, sino solo como superadas y la unidad en la que ellas solo son momentos es el sí-mismo de la consciencia que, puesto en la esencia espiritual, la convierte en adelante en efectiva, plena y autoconsciente.

[206] Con esto, la esencia espiritual es ante todo para la autoconsciencia como ley que-está-siendo *en sí*; la universalidad del examinar, que era la universalidad formal que-no-está-siendo-*en-sí*, ha sido superada. Se trata asimismo de una ley eterna que no tiene en la *voluntad de este individuo* su fundamento, sino que es en y para sí la absoluta *voluntad pura de todos* que tiene la forma del *ser* inmediato. Esta voluntad no es tampoco un *mandamiento* que solo *deba* ser, sin que *es* y *vale*; es el yo universal de la categoría que es inmediatamente la realidad-efectiva, y el mundo es únicamente esta realidad-efectiva. No obstante, como esta *ley que-está-siendo* vale simplemente, entonces la obediencia de la autoconsciencia no es el servicio con respecto a un señor cuyo mandamiento sería un arbitrio y en el que ella no se conocería. Más bien, las leyes son pensamientos de su propia consciencia absoluta, que ella misma los tiene de manera inmediata. Tampoco *cree* en ellos, porque la fe, aunque también contempla la esencia, la ve como algo extraño. La *auto*consciencia ética es inmediatamente una con la esencia mediante la *universalidad* de su *sí-mismo*; la fe, por el contrario, comienza desde la consciencia *singular* y es el movimiento de esta misma que consiste en estar yendo siempre hacia tal unidad sin alcanzar la presencia de su esencia. –Aquella consciencia, por el contrario, se ha superado en cuanto singular, esta

mediación ha sido efectuada y solo porque ha sido efectuada es autoconsciencia inmediata de la sustancia ética.

[207] De ahí que la distinción de la autoconsciencia con respecto a la esencia sea por completo transparente. Por eso las *distinciones en la esencia* misma no son {235-236} determinaciones contingentes, sino que, en virtud de la unidad de la esencia y de la autoconsciencia, al ser esta última la única de la cual podría provenir la desigualdad, tales distinciones son las masas de su articulación impregnada por su vida, espíritus claros para sí mismos y no desunidos, figuras celestiales impolutas que mantienen en sus distinciones la inocencia y la unanimidad inquebrantable de su esencia. –La autoconsciencia es igualmente *relación* simple y clara con ellas. Ellas *son* y nada más —esto constituye la consciencia de su relación. Valen así para la Antígona de Sófocles como el derecho de los dioses *no escrito* e *infalible*:

> no es de hoy, ni de ayer, sino que vive siempre,
> y nadie sabe desde cuándo apareció[158].

[208] Ellas *son*. Cuando yo pregunto por su procedencia y esta se limita al punto de origen, entonces yo he ido más allá porque ahora yo soy lo universal, mientras que ellas son lo condicionado y circunscrito. Si ellas debieran legitimarse para mi intelección, ya he movido su firme ser-en-sí y las considero como algo es para mí tal vez verdadero, pero

---

[158] De la *Antígona* de Sófocles: "No era Zeus quien me la había decretado, ni Dike, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo. No creía yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que solo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo aparecieron" (versos 450-457). La cita puede provenir de una traducción hecha por el mismo Hegel durante sus estudios en Tubinga, según cuenta Rosenkranz en su *Vida de Hegel*: "Él avanzó ininterrumpidamente en la lectura de Sófocles durante algunos años. Lo tradujo también al alemán y, más tarde, probablemente como resultado de su amistad con Hölderlin, intentó traducir en verso no solamente el diálogo, sino también los coros, aunque sin un gran resultado. Como lo muestran las traducciones que todavía se conservan, la mayor dedicación fue con Antígona, que para él presentaba en su máxima perfección la belleza y profundidad del espíritu griego. El entusiasmo por la grandiosidad y elegancia del *pathos* ético en esta tragedia lo acompañó durante toda su vida".

también tal vez no. Una actitud ética consiste justamente en mantenerse firme en lo que es correcto y abstenerse de cualquier movimiento, dubitación y retroceso. –Se me entrega un depósito, es propiedad de alguien otro y yo lo reconozco *porque es así*, y me mantengo firme en esa relación. Si retengo para mí el depósito, entonces, según el principio para mi modo de examinar, es decir, según la tautología no cometo para nada una contradicción; porque entonces ya no lo considero como la propiedad de otro; retener algo que yo no considero la propiedad de otro es perfectamente consecuente. El cambio *de parecer* no es contradicción alguna porque no se trata de él en cuanto parecer, sino del objeto y contenido que no debe contradecirse. Así —como lo hago cuando regalo algo— yo puedo cambiar mi parecer de que algo es de mi propiedad en el parecer de que ello es propiedad de alguien otro sin hacerme culpable por ello de una contradicción y asimismo puedo recorrer el camino inverso[159]. –Por consiguiente, no porque yo no encuentre que algo se contradice ello es correcto, sino que es correcto porque es correcto. Que algo *sea* la propiedad de otro es lo que subyace *como fundamento*; sobre ello no tengo porqué razonar, ni estar buscando u ocurrírseme pensamientos, conexiones, consideraciones; ni pensar en legislar, ni tampoco en examinar; con esa clase de movimientos de mi pensamiento tergiverso aquella relación, puesto que yo, de hecho, podría, a mi antojo, considerar lo contrario adecuado a mi saber tautológico indeterminado y convertirlo {236-237} entonces en ley. Que lo correcto sea esta determinación o la opuesta, se halla determinado, más bien, *en* y *para sí*; yo, para mí, podría convertir en ley la determinación que yo quisiera, así como igualmente a ninguna, y si comienzo a examinar, me encuentro ya en un camino deshonesto[160]. Que lo correcto sea para mí *en* y *para sí*, con ello me encuentro en la sustancia ética; de modo que la sustancia ética es la *esencia* de la autoconsciencia, pero esta es la *realidad-efectiva* y el *estar-ahí* de aquella, su *sí-mismo* y *su voluntad*. {237-238}

---

[159] Hegel retoma aquí elementos esenciales de un ejemplo dado por Kant en *KpV*, § 4. Nota.

[160] *Unsittlich*: 'no ético', 'deshonesto'.

VI. EL ESPÍRITU

{238} [1] La razón es espíritu, puesto que la certeza de ser toda realidad ha sido elevada a la verdad y ella es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma. –El devenir del espíritu ha mostrado el movimiento inmediatamente anterior en el que el objeto de la consciencia, la pura categoría, se elevó al concepto de la razón[1]. En la razón *observante* se determinó esta pura unidad del *yo* y del *ser*, del ser-*para-sí* y del ser-*en-sí* como lo *en-sí* o como *ser*, y la consciencia de la razón *encuentra* dicha unidad. Pero la verdad del observar es, más bien, la superación de ese instinto inmediato que encuentra, de ese estar-ahí de la razón, de ese su estar-ahí sin consciencia. La categoría *intuida*, la *cosa encontrada* se introduce en la consciencia como el *ser-para-sí* del yo que se sabe ahora en el estar-ahí objetivo como el *sí-mismo*[2]. Sin embargo, esta determinación de la categoría como del ser-para-sí contrapuesto al ser-en-sí es igualmente unilateral y un momento que se supera a sí mismo. Por eso la categoría es determinada para la consciencia tal como ella es en su verdad universal, como esencia [entidad][3] que-está-siendo-*en-sí*

---

1 Ver: V, [165]: "–En efecto, ha sido superada [...]".

2 Ver: V, [114]: "—pero de esto es todavía distinto [...]"; y [117].

3 Hegel juega aquí con el doble significado del término *Wesen*, 'esencia', 'entidad'. Ver: Prólogo, nota 4.

y *para-sí*[4]. Esta determinación todavía *abstracta* que constituye la *Cosa misma*[5] es apenas la *esencia espiritual*, y su consciencia es un saber formal de esa esencia que se ocupa con diversos contenidos de esta[6]; de hecho, se distingue todavía de la sustancia como un singular, establece leyes arbitrarias o considera tener en su saber en cuanto tal las leyes tal como son en y para sí; y se considera el poder que las juzga[7]. –O bien, considerado por el lado de la sustancia, entonces esta es la esencia espiritual *que-está-siendo-en-sí* y *para-sí* que no es todavía *consciencia* de sí misma. –No obstante, la esencia *que-está-siendo-en* y *para-sí*, que se representa a la vez como consciencia efectivamente y para sí misma, es *el espíritu*.

[2] Su *esencia* espiritual fue designada ya como la *sustancia ética*; pero el espíritu es la *realidad-efectiva ética*. Él es el *sí-mismo* de la consciencia efectiva a la que él se enfrenta, o, más bien, que se pone enfrente como mundo objetivo efectivo, pero que igualmente ha perdido para el sí-mismo todo significado {238-239} de algo extraño, así como el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado del mundo, dependiente o independiente. Al ser la *sustancia* y la esencia universal igual-a-sí-misma y permanente —el espíritu es el *fundamento* y *punto-de-partida* inmóvil y no disuelto del hacer de todos— y el *fin* y *meta* de estos como el *en-sí* pensado de toda autoconsciencia. –Esta sustancia es igualmente la *obra* universal que se engendra mediante el hacer de todos y cada uno como su unidad e igualdad porque ella es el *ser-para-sí*, el sí-mismo, el hacer. Como la *sustancia*, el espíritu es la *igualdad-consigo-misma* que no vacila y es justa; pero como *ser-para-sí*, la sustancia es la esencia disuelta, bondadosa y que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cabo su propia obra, desgarra al ser universal y toma de allí su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es precisamente el *momento* del hacer y del sí-mismo de todos; es el movimiento y alma de la sustancia y la esencia

4 Ver: V, [165]: "–En efecto, ha sido superada [...]".

5 Para la distinción entre 'Cosa' (*Sache*) y 'cosa' (*Ding*), ver: V, [180]: "–La *cosa* de la certeza sensible [...]"; Prólogo nota 2.

6 Ver: V, [180].

7 Ver: V, [189].

universal hecha efectiva. Justamente por ser ella el ser disuelto en el sí-mismo, no es la esencia muerta, sino *efectiva* y *viviente*.

[3] Con ello el espíritu es la esencia [entidad] real absoluta que se sustenta-a-sí-misma. Todas las figuras anteriores de la consciencia son abstracciones de esta; consisten en que el espíritu se analiza, distingue sus momentos y se detiene en cada uno. Este aislar de tales momentos lo tiene a él mismo como *presupuesto* y como *sostén* o existe solo en él que es la existencia. Aislados así, ellos tienen la apariencia de que *fueran* como tales; pero su avance y retroceso a su fundamento y esencia ha mostrado cómo ellos son únicamente momentos o magnitudes que desaparecen; y esta esencia es precisamente ese movimiento y disolución de esos momentos. Aquí donde es puesto el espíritu o la reflexión de este dentro de sí mismo, nuestra reflexión puede recordarlos brevemente desde este lado; ellos eran consciencia, autoconsciencia y razón. Por consiguiente, el espíritu es *consciencia* en general, que abarca dentro de sí certeza sensible, percepción y al entendimiento en la medida en que él, en el análisis de sí mismo, mantiene firme que él se es realidad-efectiva *objetiva* y *que-está-siendo*, y hace abstracción de que esa realidad-efectiva es su propio ser-para-sí. Si mantiene firme, por el contrario, el otro momento del análisis, a saber, que su objeto es su *ser-para-sí*, entonces él es autoconsciencia. Ahora bien, como consciencia inmediata del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*, como unidad de la consciencia y de la autoconsciencia, él es la consciencia que *tiene razón*, que, como lo indica el *tener*, tiene al objeto como determinado *en sí* racionalmente o con el valor de la categoría, pero de tal manera que no tiene aún para la consciencia de este el valor de la categoría. El espíritu es la consciencia de cuya consideración acabamos de venir. Esta razón que él *tiene*, contemplada finalmente por él como una que *es* razón o la razón que es en él *efectiva* y que es su mundo, de esa manera él está en su verdad; él es el espíritu, él es la esencia ética efectiva. {239-240}

[4] El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que *es la verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. Él tiene que avanzar hacia la consciencia sobre lo que él es de manera inmediata, superar la bella vida ética y, mediante una serie de figuras, llegar al saber de sí mismo. Ahora bien, estas se distinguen de las anteriores en que son los

espíritus reales, realidades-efectivas propiamente tales y, en lugar de figuras únicamente de la consciencia, son figuras de un mundo[8].

[5] El mundo ético viviente es el espíritu en su *verdad*; al llegar en un primer momento al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad se hunde en la universalidad formal del derecho. El espíritu, escindido ahora dentro de sí mismo, describe en su elemento objetivo como en una dura realidad-efectiva a uno de sus mundos, al *reino de la formación* y, frente a este, en el elemento del pensamiento, al mundo *de la fe*, al *reino de la esencia*. Pero ambos mundos del espíritu que se recoge dentro de sí a partir de esa pérdida de sí mismo, al ser captados por el *concepto* vienen a ser confundidos y revolucionados por la *intelección* y su difusión, la *Ilustración*, y el reino dividido y ampliado en lo *aquende* y lo *allende* retorna a la autoconsciencia que se capta ahora en la *moralidad* como la característica-esencial, y capta la esencia como sí-mismo efectivo, ya no pone fuera de sí a su *mundo* y al *fundamento* de este, sino que deja que todo se vaya extinguiendo dentro de sí y, en cuanto *certeza-moral*[9], es el espíritu *cierto de sí mismo*.

[6] El mundo ético, el mundo desgarrado entre lo aquende y lo allende y la cosmovisión moral, son entonces los espíritus cuyo movimiento y retorno se desarrollará en el simple sí-mismo que-está-siendo-para-sí del espíritu y como meta y resultado de ese movimiento surgirá la autoconsciencia efectiva del espíritu absoluto.

1. El espíritu verdadero, la eticidad

[7] El espíritu en su verdad simple es consciencia y separa sus momentos unos de otros. La *acción* lo divide en la sustancia y la consciencia de esta; y divide tanto a la sustancia como a la consciencia. La sustancia

---

[8] El texto alemán incluye aquí un espacio adicional entre los párrafos 4 y 5.

[9] *Gewissen*: 'conciencia moral'; debe distinguirse de *Bewusstsein*: 'consciencia cognoscitiva'. Se traduce 'certeza-moral', siguiendo a Antonio Gómez Ramos, para conservar el doble significado de *conciencia moral* y de *certeza* (*Gewissheit*) que tiene el término alemán y que corresponde al uso que le dará Hegel más adelante. Hegel utiliza también *moralisches Bewusstsein*, 'conciencia moral'. Ver adelante: [195] y nota 164.

como *esencia* universal y *fin* se presenta frente a la realidad-efectiva *singularizada*; el término-medio infinito es la autoconsciencia, la que, {240-241} al ser *en sí* unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora *para sí*, une la esencia universal y su realidad-efectiva singularizada, eleva a esta última a aquella y obra éticamente —y hace bajar a aquella a esta y lleva a cabo el fin, es decir, la sustancia solo pensada; hace surgir la unidad de su sí-mismo y de la sustancia como *su obra* y, con ello, en cuanto *realidad-efectiva*.

[8] En el disociarse de la consciencia, la sustancia simple, en parte, ha obtenido la oposición frente a la autoconsciencia y, en parte, expone con ello igualmente en ella misma, a la manera de un mundo articulado en sus masas[10], la naturaleza de la consciencia que consiste en distinguirse dentro de ella misma. La sustancia se divide entonces en una esencia ética diferenciada, es decir, en una ley humana y una divina. Así mismo, la autoconsciencia que se le contrapone se asigna según su esencia a uno de estos poderes y, en cuanto saber, se divide en la ignorancia de lo que hace y en el saber de eso mismo, el cual, por ello, es un saber engañado. La autoconsciencia experimenta por consiguiente en su acto, tanto la contradicción *de aquellos poderes* en los que la sustancia se escindía y su mutua destrucción como la contradicción de su saber acerca de la eticidad de su obrar —contradicción con aquello que es ético en y para sí, y encuentra *su propia* ruina. Sin embargo, de hecho, la sustancia ética ha llegado a ser, mediante ese movimiento, *autoconsciencia efectiva* o *este* sí-mismo ha llegado a ser sí-mismo que-está-siendo *en* y *para sí*, pero con ello justamente la eticidad se ha hundido.

---

10 El término *masse* era utilizado en Francia para referirse a los grupos sociales, en lugar de los estamentos anteriores.

1.1. EL MUNDO ÉTICO, LA LEY DIVINA Y LA HUMANA, EL HOMBRE Y LA MUJER[11] (WEIB)

[1.1.1. *Pueblo y familia. La ley del día y el derecho de las sombras*]

[9] La sustancia simple del espíritu se separa en cuanto consciencia; o bien, así como la consciencia del ser abstracto, del ser sensible, pasa a la percepción, también lo hace la certeza inmediata del ser real, del ser ético; y así como para la percepción sensible el ser simple deviene en una cosa de muchas propiedades, para la percepción ética, el caso del obrar deviene una realidad-efectiva con muchas referencias éticas. Ahora bien, a la percepción sensible se le condensa la inútil multiplicidad de las propiedades en la oposición esencial entre singularidad y universalidad[12], y aún más a esta, que es la consciencia sustancial purificada, la multiplicidad de los momentos éticos se le convierte en la dualidad de una ley de la singularidad y una de la universalidad. No obstante, cada una de esas masas de la sustancia sigue siendo el espíritu todo; si en la percepción sensible las cosas no tienen ninguna otra sustancia que las {241-242} dos determinaciones de la singularidad y la universalidad, aquí ellas expresan únicamente la recíproca oposición superficial entre ambos lados.

[1.1.1.1. La ley humana]

[10] En la esencia que aquí consideramos, la singularidad tiene el significado de la *autoconsciencia* como tal, no de una consciencia singular contingente. De modo que, la sustancia ética es en esta determinación la sustancia *efectiva*, el espíritu absoluto *realizado* en la multiplicidad de

---

[11] Hegel utiliza dos términos para referirse a la mujer: *Weib* (sustantivo neutro, que viene a corresponder al de 'hembra' en español) y *Frau* (sustantivo femenino que corresponde a mujer o esposa); cuando utilice *Weib* se indicará entre paréntesis. En el uso actual el término *Weib* tiene cada vez más un sentido discriminatorio.

[12] Ver: II, [19].

las *consciencias* que están-siendo-ahí; él es la *entidad-común*[13] que *para nosotros*, al ingresar en la configuración práctica de la razón como tal, era la esencia [entidad] absoluta[14], y aquí ha salido a relucir en su verdad *para sí* misma como esencia ética consciente, y como la *esencia para la consciencia* que nosotros tenemos como objeto. Es el espíritu que es *para sí* en cuanto se mantiene en el reflejarse de los individuos —y es *en sí* o sustancia, en cuanto los mantiene dentro de sí. Como la *sustancia efectiva*, él es *un pueblo*, como *consciencia efectiva*, es *ciudadano* del pueblo. Esta consciencia tiene su *esencia* en el simple espíritu, la certeza de sí misma en la *realidad-efectiva* de este espíritu, en el pueblo todo y tiene inmediatamente allí su *verdad*, es decir, no en algo que no sea efectivo, sino en un espíritu que *existe* y *es válido*.

[11] Este espíritu puede ser llamado la ley humana porque él es en la forma de la *realidad-efectiva consciente de ella misma*. En la forma de la universalidad, él es la ley *conocida* y la costumbre *presente*; en la forma de la singularidad, él es la certeza efectiva de sí mismo en el *individuo* como tal, y la certeza de sí como *individualidad simple* es él como gobierno; su verdad es la *vigencia* abierta a la luz del día; una *existencia* que se presenta para la certeza inmediata bajo la forma del estar-ahí dejado-libre.

[1.1.1.2. La ley divina]

[12] A este poder ético y manifestación-pública se le opone, sin embargo, otro poder, la *ley divina*. Esto se debe a que el *poder*-estatal, en cuanto *movimiento del hacer consciente de sí* ético, tiene su opuesto en la *esencia simple* e *inmediata* de la eticidad; como *universalidad efectiva*, él es un poder contrario al ser-para-sí individual; y como realidad-efectiva sin más, él tiene en la esencia *interior* todavía un otro diferente de lo que él es.

13 Hegel utiliza cuatro términos para referirse a la comunidad social, que se traducen así: *Gemeinwesen*, 'entidad-común', con un sentido más abstracto; *Gemeinde*, 'comunidad', con un sentido más concreto; *Gemeine*, 'comunidad', arcaísmo utilizado por los pietistas; en este último caso se indicará [*Gemeine*]; y *Gesellschaft*, 'sociedad'.

14 Ver: V, [119] y ss.

[13] Ya se había recordado cómo cada una de las maneras contrapuestas de existir la sustancia ética la contienen a ella toda y a todos los momentos de su contenido. Por eso, si la entidad-común es la sustancia como el hacer efectivo consciente de sí mismo, entonces el otro lado tiene la forma de la sustancia inmediata o que-está-siendo. Esta es así, por una parte, el concepto interior o la posibilidad universal de la eticidad como tal, pero tiene, por otra parte, el momento de la autoconsciencia igualmente en ella. Este momento que expresa la eticidad en el elemento de la *inmediatez* o del *ser* o que es una consciencia de sí *inmediata* en cuanto esencia, así como es también a la manera de un sí-mismo en un {242-243} otro, es decir, que es una entidad-común *natural* y ética —es la *familia*. Esta, en cuanto concepto todavía interno y *sin-consciencia*, se contrapone a la realidad-efectiva consciente de sí en cuanto *elemento* de la realidad-efectiva del pueblo, se opone al pueblo mismo, y en cuanto *ser* ético *inmediato* —se opone a la eticidad que, mediante el *trabajo* para lo universal, se forma y se mantiene, o sea, los penates[15] contra el espíritu universal.

[14] Pero, si bien es cierto que el *ser ético* de la familia se determina ciertamente como lo *inmediato*, no lo es, sin embargo, dentro de su esencia ética, *en la medida en que* la familia es la relación entre la *naturaleza* de sus miembros o cuya referencia es la referencia inmediata entre singulares efectivos porque lo ético es en sí *universal*, esa relación de la naturaleza es esencialmente así mismo un espíritu y es ética únicamente en cuanto esencia espiritual. Hay que ver en qué consiste su eticidad peculiar. –En primer término, puesto que lo ético es lo en sí universal, la referencia ética entre los miembros de la familia no es la referencia de la sensibilidad o la relación del amor. Lo ético parece entonces tener que situarse en la relación del miembro *singular* de la familia con *toda* la familia como la sustancia; de modo que su hacer y su realidad-efectiva la tengan solo a ella como fin y como contenido. Sin embargo, el fin consciente que tiene ese todo en la medida en que se dirige a sí mismo es igualmente lo singular. La adquisición y preservación de poder y riqueza se dirige, en parte, únicamente a la necesidad y pertenece al deseo; y en parte viene

---

[15] En la mitología romana, los penates eran los dioses del hogar.

a ser, en su determinación más elevada, algo únicamente mediato. Esta determinación no recae sobre la familia misma, sino que se dirige a lo verdaderamente universal, a la entidad-común; la determinación es, más bien, negativa con respecto a la familia y consiste en sacar fuera de ella al singular, subyugar su naturalidad y singularidad, y conducirlo a la *virtud*, a la vida en y para lo universal. El fin peculiar y *positivo* de la familia es el singular como tal. Ahora bien, para que esa referencia sea ética, el singular no puede presentarse ni como quien actúa, ni como aquel a quien se refiere la acción según una *contingencia*, como sucede, por ejemplo, con ocasión de una emergencia o de prestar un servicio. El contenido de la acción ética tiene que ser sustancial o total y universal; por consiguiente, solo puede referirse al singular *entero* o a él como universal. No obstante, esto, a su vez, no de tal manera, por ejemplo, que únicamente *se represente* que un *servicio* promueve su total felicidad, mientras que el servicio como acción inmediata y efectiva únicamente ejecuta en él algo singular —ni que ese servicio efectivamente como educación mediante una *serie* de esfuerzos tenga como objeto al singular por entero y lo lleve a cabo como obra; en donde, fuera del fin negativo en contra de la familia, la *acción efectiva* tiene solo un contenido restringido— finalmente, tampoco que sea una emergencia mediante la cual se salve al singular entero {243-244} porque tal acción es ella misma un acto contingente cuya oportunidad es una realidad-efectiva común que puede ser o también no ser. Por consiguiente, la acción que abarca la existencia completa del consanguíneo y lo tiene a él por objeto y contenido —no al ciudadano, porque este no pertenece a la familia, ni tampoco a quien debe llegar a ser ciudadano y *dejar* de valer como *este singular*—, sino a *este singular* perteneciente a la familia en cuanto él es esencia *universal* dispensada de la realidad-efectiva sensible, es decir, de la realidad-efectiva singular, tal acción no concierne ya al *viviente*, sino al *muerto*, quien, desde la larga serie de su estar-ahí disperso se recoge en la única configuración consumada, y desde la inquietud de la vida contingente se ha elevado a la tranquilidad de la simple universalidad. –Como él únicamente es *efectivo* y *sustancial* en cuanto ciudadano, el singular, que como tal no es ciudadano y pertenece a la familia, es únicamente la sombra *irreal* sin médula.

[1.1.1.3. La justificación del singular]

[15] Esta universalidad a la que llega el singular como *tal* es el *puro ser*, *la muerte*; es el *inmediato haber-sido natural*, no el *hacer* de una *consciencia*. La obligación del miembro-familiar es, por consiguiente, añadir este aspecto para que también su *ser* último, ese ser *universal*, no pertenezca únicamente a la naturaleza y quede como algo irracional, sino que sea algo *hecho* y se afirme en él el derecho de la consciencia. O bien, el sentido de la acción es, más bien, que, puesto que en verdad la tranquilidad y universalidad de la esencia consciente-de-sí-misma no pertenece a la naturaleza, se suprima la apariencia de un tal acto del que se apropia la naturaleza y se restablezca la verdad. –Lo que ha hecho la naturaleza en él es el aspecto por el cual su devenir a la universalidad se muestra como el movimiento de algo *que-está-siendo*. Es cierto que este movimiento acaece él mismo al interior de la entidad-común ética y tiene a esta como fin; la muerte es la plenitud y el trabajo supremo que el individuo como tal asume por ella. Pero en la medida en que él es esencialmente *singular*, es contingente que su muerte haya estado conectada de manera inmediata con su trabajo para lo universal y haya sido resultado del mismo, y en parte, si es que lo ha sido, se trata de la negatividad *natural* y del movimiento del singular en cuanto *está-siendo*, en el que la consciencia no retorna dentro de sí y deviene autoconsciencia; o bien, como el movimiento de lo *que-está-siendo* consiste en que él sea superado y llegue al *ser-para-sí*, la muerte es el lado de la escisión en el que el ser-para-sí que se obtiene es otro que aquel que, en cuanto estar-siendo, se puso en movimiento. –Puesto que la eticidad es el espíritu en su verdad *inmediata*, entonces los aspectos en los que diverge su consciencia caen también en esta forma de la *inmediatez* y la singularidad pasa a esa negatividad *abstracta*, que, sin consuelo ni reconciliación *en sí* misma, tiene que recibirla *esencialmente* mediante una *acción efectiva* y *exterior*. –La consanguinidad complementa {244-245} entonces el movimiento abstracto natural cuando adiciona el movimiento de la consciencia, interrumpe la obra de la naturaleza y arrebata al consanguíneo de la destrucción o mejor, como la destrucción, o sea, su convertirse en puro ser es algo necesario, la consanguinidad misma toma a su cargo la acción de destrucción. –Ocurre con ello que también el *ser muerto*, el *ser* universal, deviene un *ser-para-sí*, un retornado dentro de sí o que la

singularidad impotente, pura y *singular*, es elevada a *individuo universal*. El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su *hacer* o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solo un pasivo *ser para otro* entregado a toda individualidad irracional inferior y a las fuerzas de la materia abstracta, de las cuales aquella, en virtud de la vida que tiene, y estas, en virtud de su naturaleza negativa, son más fuertes que él. A este hacer deshonroso del apetito inconsciente y de la esencia abstracta lo mantiene la familia lejos del muerto, pone en su lugar lo propio de ella, y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la individualidad elemental imperecedera; con ello lo convierte en compañero de una entidad-común que somete, más bien, y sujeta las fuerzas de la materia singular y a los vivientes inferiores que quisieran liberarse en su contra y destruirlo.

[16] Esta última obligación constituye entonces la perfecta ley *divina* o el positivo obrar ético frente al singular. Toda otra relación con respecto a él que no se queda en el amor, sino que es ética, pertenece a la ley humana, y tiene el significado negativo de elevar al singular por encima del encerramiento en la entidad-común natural a la que él, en cuanto singular *efectivo*, pertenece. Ahora bien, si ya el derecho humano tiene como su contenido y su poder a la sustancia ética efectiva consciente de sí, es decir, al pueblo entero; mientras que el derecho y la ley divinos tienen al singular que está allende la realidad-efectiva, este singular, sin embargo, no carece de poder; su poder es lo puro *universal abstracto*; el individuo *elemental* que, a la individualidad que se desprende del elemento y que constituye la realidad-efectiva consciente de sí del pueblo, la desprende igualmente de nuevo en sentido contrario hacia la pura abstracción como hacia su esencia, así como es el fundamento de esa misma individualidad. –Cómo se presente ese poder en el pueblo mismo, se desarrollará todavía más[16].

[1.1.2. El movimiento en ambas leyes]

[17] Ahora bien, tanto en una ley como en la otra se dan también *distinciones* y *grados*. Pues, en cuanto ambas esencias [entidades] tienen

---

[16] Ver: VI, [25]: "No obstante, la justicia que hace [...]"; [37]: "Ahora bien, frente a la ley [...]" y [37] final.

en ellas el momento de la consciencia, la distinción se despliega dentro de ellas mismas; lo cual constituye su movimiento y vida peculiar. La consideración de estas distinciones muestra la manera de *activación* y de *autoconsciencia* de ambas esencias *universales* del mundo ético, así como su *conexión* y *paso* de la una a la otra.

[1.1.2.1. Gobierno, guerra, el poder negativo]

[18] La *entidad-común*, la ley superior vigente a la luz del sol tiene su vitalidad en el *gobierno* como aquello en donde es {245-246} individuo. El gobierno es el espíritu *efectivo reflexionado dentro de sí*, el simple *sí-mismo* de toda la sustancia ética. Esta fuerza simple le permite ciertamente a la esencia expandirse en su articulación y darle a cada parte consistencia y ser-para-sí propio. El espíritu tiene allí su *realidad* o su *estar-ahí* y la familia es el *elemento* de esa realidad. Sin embargo, él es a la vez la fuerza del todo que recoge de nuevo esas partes en lo uno negativo, les otorga la sensación de su no autosuficiencia y las mantiene en la consciencia de que tienen su vida únicamente en el todo. La entidad-común puede entonces, por una parte, organizarse en los sistemas de autonomía personal y de la propiedad, del derecho personal y de las cosas; así mismo, articular y autonomizar en asociaciones específicas las maneras de trabajar para los fines en primer término singulares —de adquisición y de disfrute. El espíritu de la asociación universal es la *simplicidad* y la esencia *negativa* de esos sistemas que se aíslan. Para que no echen raíces y se consoliden en ese aislamiento, y para no dejar que con ello el todo se desintegre y el espíritu se disipe, el gobierno tiene que sacudirlos en su interior de tiempo en tiempo mediante las guerras, quebrantar y confundir con ello su orden y su derecho de autonomía ya establecidos, mientras que a los individuos que, ahondándose en ello, se desarraigan del todo y buscan el invulnerable *ser-para-sí* y la seguridad de la persona, hacerles sentir, en ese trabajo que se les impone, a su señor, la muerte. Con esta disolución de la forma de consistencia, el espíritu evita hundirse en la existencia (*Dasein*) natural apartándose de la existencia (*Dasein*) ética, y mantiene y eleva al sí-mismo de su consciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. –La esencia negativa se muestra como el *poder* propio de la entidad-común y la *fuerza* de su autoconservación; esta esencia tiene por consiguiente

la verdad y la consolidación de su poder en la esencia de la *ley divina* y en el *reino subterráneo.*

[1.1.2.2. La referencia ética de hombre y mujer (Weib) como hermano y hermana]

[19] La ley divina que impera en la familia tiene, por su parte, igualmente distinciones dentro de sí cuya referencia constituye el vivo movimiento de su realidad-efectiva. Ahora bien, de las tres relaciones, a saber, entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos, y entre los hermanos como hermano y hermana, es ante todo la *relación* entre el *hombre* y la *mujer* el reconocerse *inmediato* de una consciencia en la otra y el reconocer del mutuo ser-reconocido. Por tratarse del reconocerse *natural* y no del ético, esa relación es únicamente la *representación* y la *imagen* del espíritu, no el espíritu efectivo mismo. Ahora bien, la representación o la imagen tiene su realidad-efectiva en algo otro de lo que ella es; esta relación tiene por consiguiente su realidad-efectiva, no en sí misma, sino en el hijo —en un otro cuyo devenir es esa relación y en donde ella misma desaparece; y este cambio de las generaciones que se van sucediendo tiene su consistencia en el pueblo. La piedad recíproca entre el hombre y la mujer se halla entonces mezclada con {246-247} referencia natural y con sentimiento y su relación no tiene en ella misma su retorno dentro de sí; lo mismo sucede con la segunda, la *piedad* recíproca *entre padres* e *hijos.* La de los padres para con los hijos se halla precisamente afectada por esa sensación de tener la consciencia de su realidad-efectiva en el otro y ver que el ser-para-sí deviene en él sin que lo recupere; sino que permanece como una realidad-efectiva ajena propia —mientras que la piedad de los hijos para con los padres se halla afectada, al contrario, por la sensación de tener el devenir de sí mismo o lo en-sí en uno otro que está desapareciendo y conseguir el ser-para-sí y la propia autoconsciencia únicamente gracias a la separación del origen— una separación en el que este origen se agota.

[20] Estas dos relaciones se mantienen dentro del pasar y de la distinción de los lados que en sí se hallan separados. –Ahora bien, la relación no entremezclada se da entre *hermano* y *hermana.* Ellos son la misma sangre que en ellos ha llegado a su tranquilidad y *equilibrio.* Por eso no

se desean uno a otro, ni se han dado el uno al otro el ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son individualidades libres recíprocas. Lo femenino tiene, por consiguiente, en la hermana, el supremo *presentimiento* de la esencia ética; no llega a la *consciencia* y a la realidad-efectiva de la misma porque la ley de la familia es la esencia que-está-siendo-*en-sí*, *interior*, que no se halla a la luz de la consciencia, sino que se mantiene como sentimiento interior y como lo divino dispensado de la realidad-efectiva. A estos Penates se halla vinculado lo femenino, que contempla en ellos, en parte, su sustancia universal, pero en parte también su singularidad, aunque lo hace, sin embargo, de tal manera que esta referencia a la singularidad no sea, a la vez, la referencia natural del deseo. –Como *hija*, la mujer (*Weib*) tiene entonces que ver desaparecer a sus padres con movimiento natural y tranquilidad ética porque únicamente al precio de esa relación llega ella al ser-para-sí del cual es capaz; ella, por consiguiente, no ve en los padres su ser-para-sí de manera positiva. –No obstante, las relaciones de *madre* y de *mujer* tienen la singularidad, en parte como algo natural que pertenece al deseo, en parte como algo negativo que solo observa en ello su desaparecer, y en parte la singularidad es también por eso algo contingente que puede ser reemplazada por otra. En casa de la eticidad, aquello sobre lo que se fundamentan esas relaciones de la mujer (*Weib*) no es *este* hombre, ni *este* hijo, sino *un hombre*, *unos hijos en general* —ni es tampoco la sensación, sino lo universal. La distinción de su eticidad con respecto a la del hombre consiste justamente en que la mujer (*Weib*), en su determinación a la singularidad y en su deseo, se mantiene inmediatamente universal y ajena a la singularidad del apetito; mientras que, en el hombre, por el contrario, estos dos aspectos se separan y como él en cuanto ciudadano posee la fuerza *autoconsciente de la universalidad*, se compra con ello el derecho del *apetito* y obtiene a la vez la libertad de este. Por lo tanto, como en esta {247-248} relación de la mujer se entremezcla la singularidad, su eticidad no es pura; pero en cuanto lo es, la singularidad es *indiferente* y la mujer carece del momento del conocerse como *este* sí-mismo en el otro. –El hermano, sin embargo, es para la hermana la esencia tranquila simplemente igual, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de referencia natural; de ahí que en esta relación no se dé la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética; sino que, al momento del *sí-mismo singular* que reconoce

y es reconocido, le es lícito afirmar aquí su derecho porque se halla conectado con el equilibrio de la sangre y la referencia sin apetito. Por consiguiente, la pérdida del hermano es para la hermana irremplazable y su deber con él es el deber supremo.

[21] Esta relación es a la vez la frontera donde se disuelve la familia encerrada dentro de sí y sale de sí. El hermano es el aspecto según el cual el espíritu de la familia deviene individualidad que se vuelve en contra de lo otro y pasa a la consciencia de la universalidad. El hermano abandona esta eticidad *inmediata*, *elemental* y por ello propiamente *negativa*, para lograr y producir la eticidad consciente de sí, efectiva.

[1.1.2.3. Paso de ambos lados, de la ley divina y de la humana una en la otra]

[22] El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. La hermana, en cambio o la mujer, permanece como el ama de la casa y guardiana de la ley divina. De esa manera sobrepasan ambos sexos su esencia natural, y proceden a su significado ético en cuanto diferenciaciones que se reparten entre sí las dos distinciones que se da la sustancia ética. Estas dos esencias *universales* del mundo ético tienen por eso su *individualidad* determinada en autoconsciencias *naturalmente* distintas porque el espíritu ético es la unidad *inmediata* de la sustancia con la autoconsciencia —una *inmediatez* que, por consiguiente, se muestra a la vez, por el lado de la realidad y de la distinción, como el estar-ahí de una distinción natural. –Se trata de aquel lado que, bajo la figura de la individualidad real para sí misma, en el concepto de la esencia espiritual se mostró como *naturaleza originariamente determinada*[17]. Este momento pierde su indeterminación que tenía todavía allí, así como la diferencia contingente entre disposiciones y capacidades. Se tiene ahora la oposición determinada entre los dos sexos, cuya naturalidad obtiene a la vez el significado de su determinación ética.

[23] Pero, la distinción entre los sexos y entre su contenido ético se mantiene en la unidad de la sustancia y su movimiento es precisamente el permanente devenir de esa unidad. El hombre es enviado fuera por el

[17] Ver: V, [169] a [171].

espíritu-familiar hacia la entidad-común, y encuentra en esta su esencia autoconsciente; así como la familia tiene con ello en el hombre su sustancia y consistencia universales, así mismo, inversamente, la entidad-común tiene en la familia el elemento formal de su realidad-efectiva y, en la ley divina, su fuerza y confirmación. Ninguna de las dos es ella sola en y para sí; {248-249} la ley humana, en su movimiento viviente, sale de la divina, y la que vale sobre la tierra sale de la subterránea, la consciente sale de la inconsciente, la mediación de la inmediación, y retorna igualmente al lugar de donde partió. El poder subterráneo, por el contrario, tiene sobre la tierra su *realidad-efectiva*; deviene, mediante la consciencia, estar-ahí y actividad.

[1.1.3. El mundo ético como infinitud o totalidad]

[24] Las esencias [entidades] éticas universales son, por lo tanto, la sustancia como lo universal y ella como consciencia singular; tienen como su realidad-efectiva universal al pueblo y a la familia, y tienen al hombre y a la mujer (*Weib*) como su sí-mismo natural y como individualidad operadora. En este contenido del mundo ético vemos que se alcanzan los fines que se proponían las anteriores figuras de la consciencia carentes-de-sustancia; lo que la razón captaba únicamente como objeto, ha devenido autoconsciencia, y lo que esta solo tenía en ella misma, se presenta como verdadera realidad-efectiva. Lo que la observación sabía como algo que *está-presente*, en donde el sí-mismo no tenía participación alguna, es aquí *ethos* que está-presente, pero como una realidad-efectiva que es a la vez hecho y obra de quien la encuentra. –El singular, al buscar el placer *del disfrute de su singularidad*, lo encuentra en la familia y la necesidad en la que se extingue el placer es su propia autoconsciencia como ciudadano de su pueblo —o bien, consiste en saber la *ley del corazón* como la ley de todos los corazones, la consciencia del *sí-mismo* como el orden universal reconocido— es la *virtud* que se deleita con los frutos de su sacrificio; ella lleva a cabo aquello a lo que se dirige, a saber, elevar la esencia a la presencia efectiva y su deleite es esa vida universal. –Finalmente, la consciencia de la *Cosa misma* se ve satisfecha en la sustancia real que, de una manera positiva, contiene y mantiene los momentos abstractos de aquella categoría vacía. Ella tiene en los poderes éticos un verdadero

contenido, que ha suplantado los mandamientos insustanciales que la sana razón pretendía dar y saber —así como tiene con ello un patrón-de-medida lleno de contenido y autodeterminado en él, para examinar, no las leyes, sino aquello que se hace.

[25] El todo es un tranquilo equilibrio de todas las partes y cada parte es un espíritu nativo que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la tiene dentro de sí porque él mismo se halla en ese equilibrio con el todo. –Es cierto que este equilibrio solo puede ser viviente porque en él surge desigualdad y es sometido por la *justicia* a la igualdad. Sin embargo, la justicia no es ni una esencia ajena que se encuentre allende, ni la realidad-efectiva indigna de ella conformada por la recíproca perfidia, la traición, la ingratitud, etc., que a la manera de algo fortuito sin pensamiento dictaminara el juicio como una articulación no concebida y un hacer y dejar de hacer inconscientes, {249-250} sino que, como justicia del derecho *humano*, que hace que el ser-para-sí que pierde el equilibrio, así como la autosuficiencia de los estamentos y de los individuos, retornen a lo universal, es el gobierno del pueblo, gobierno que es la individualidad presente para sí de la esencia universal, y de la propia y autoconsciente voluntad de todos. –No obstante, la justicia que hace volver al equilibrio a la universalidad que se vuelve prepotente sobre el singular, es asimismo el espíritu simple de quien ha sufrido la injusticia —no descompuesto en quien la ha sufrido y en una esencia allende; él mismo es el poder subterráneo, y es también *su* Erinia[18] la que ejecuta la venganza; porque su individualidad, su sangre, sigue viviendo en la casa; su sustancia tiene una realidad-efectiva que perdura. La injusticia que se le puede cometer al singular en el reino de la eticidad es solo que a él simplemente *le suceda* algo. El poder que ejecuta esa injusticia en la consciencia hay que convertirlo en una pura cosa, es la naturaleza, es la universalidad, no de la *entidad-común*, sino la *abstracta* del *ser*; y la singularidad, para la resolución de la injusticia padecida, no se dirige contra aquella universalidad, pues no ha sufrido por ella, sino contra esta última. Como hemos visto, la consciencia de la sangre del individuo

[18] Las Erinias o Euménides eran, en la mitología griega, las diosas de la venganza contra quien cometía ciertos crímenes.

resuelve esa injusticia de tal manera que lo *sucedido* se vuelve, más bien, una obra, de modo que el *ser*, lo último, sea también algo *querido* y con ello agradable[19].

[26] De esta manera, el reino ético es en su *consistir* un mundo inmaculado, no contaminado por escisión alguna. Así mismo, su movimiento es un tranquilo devenir de uno de sus poderes al otro, de modo que cada uno conserva y produce en sí mismo al. Es cierto que lo vemos partirse en dos esencias y en la realidad-efectiva de cada una de ellas; pero su oposición es, más bien, la confirmación de la una por la otra y donde se tocan de manera inmediata como efectivas, su término-medio y su elemento es la compenetración inmediata de las mismas. Uno de los extremos, el espíritu universal consciente de sí se fusiona con su otro extremo, con su fuerza y su elemento, con el espíritu *inconsciente*, mediante la *individualidad* del *hombre*. Por el contrario, la ley *divina* tiene su individualización o el espíritu inconsciente del singular tiene su estar-ahí en la mujer (*Weib*), mediante la cual, como *término-medio*, sale de la inefectividad a la realidad-efectiva, de lo que no-sabe y no-es-sabido al reino consciente. Esta unión del hombre y la mujer (*Weib*) constituye el término-medio activo del todo y el elemento que, escindido en esos extremos de la ley divina y la humana, es igualmente su unión inmediata que hace de aquellos dos primeros silogismos[20] un mismo silogismo, y unifica en uno solo el movimiento contrapuesto desde la realidad-efectiva en descenso a la irrealidad —desde la ley humana, que se {250-251} organiza en miembros autosuficientes, bajando al peligro y a la prueba de la muerte— y desde la ley subterránea que asciende a la realidad-efectiva del día y al estar-ahí consciente —el primero de ellos corresponde al hombre y el segundo a la mujer (*Weib*).

---

[19] Ver: VI, [15]: "La obligación del miembro-familiar [...]".

[20] *Schluss*: 'conclusión', 'silogismo'. El texto se refiere a las conclusiones anteriores como 'silogismos', es decir, como procesos de mediación lógica entre dos extremos.

1.2. La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino

[1.2.1. *Contradicción entre la esencia y la individualidad*]

[27] Pero tal como está hecha la oposición en este reino, la autoconsciencia no se ha presentado aún en su derecho como *individualidad singular*; ella vale en él, por un lado, únicamente como *voluntad general* y, por el otro, como *sangre* de la familia; *este singular* vale solo como la *sombra inefectiva*. –No se ha realizado *todavía ninguna acción*; pero la acción es el *efectivo sí-mismo*. Ella perturba la tranquila organización y el movimiento del mundo ético. Lo que aparece en este como orden y armonía entre sus dos esencias, de las cuales una certifica y completa a la otra, se convierte, mediante el acto, en un cruce *de contrapuestos* en el que cada uno se muestra ser, más bien, la nulidad de sí mismo y del otro, que la certificación —viene a ser el movimiento negativo o la eterna necesidad del temible *destino* que devora en el abismo de su *simplicidad* a la ley divina y a la humana, así como a las dos autoconsciencias en las que tienen su estar-ahí estos poderes— y pasa para nosotros al *absoluto ser-para-sí* de la autoconsciencia puramente singular[21].

[28] El fundamento desde el cual y hacia el cual avanza este movimiento es el reino de la eticidad, pero la *actividad* de este movimiento es la autoconsciencia. Como consciencia ética, se trata de la simple *dirección pura* hacia la característica-esencial ética o del deber. En él no hay arbitrio, ni tampoco lucha, ninguna indecisión, ya que se ha renunciado a establecer y a examinar leyes, sino que la esencialidad ética es para él lo inmediato, lo que no vacila ni tiene contradicción. No se presenta, por consiguiente, el desagradable espectáculo de encontrarse en una colisión entre la pasión y el deber, ni la comicidad de una colisión entre deber y deber —colisión que, según el contenido, es la misma que entre pasión y deber, porque {251-252} la pasión puede muy bien ser representada como deber, puesto que el deber, tal como la consciencia se retrotrae dentro de sí desde su esencialidad sustancial inmediata, deviene lo

[21] Ver: VI, [35] final y [38]: "sino un efectivo estar-ahí y [...]".

formalmente-universal en el que cualquier contenido encaja igualmente bien, como ocurrió ya antes[22]. Ahora bien, la colisión de deberes es cómica porque viene a expresar la contradicción de un *absoluto contrapuesto*, es decir, expresa algo absoluto e inmediatamente la nulidad de esto así llamado absoluto o del deber. –Sin embargo, la consciencia ética sabe qué tiene que hacer; y está decidida a pertenecer ya sea a la ley divina o a la humana. Esta inmediatez de su pertenencia es un ser *en-sí*, y tiene por consiguiente, a la vez, el significado de un ser natural, como hemos visto; es la naturaleza, y no la contingencia de las circunstancias o la elección, la que adjudica un sexo a una ley y el otro sexo a la otra —o a la inversa, ambos poderes éticos se dan, en ambos sexos, su estar-ahí y su realización individual.

[29] Ahora bien, como la eticidad consiste esencialmente, por una parte, en esta *decisión* inmediata, y por ello para la consciencia solo una de las leyes es la esencia, y como, por otra, los poderes éticos son efectivos en el *sí-mismo* de la consciencia, estos obtienen el significado de ser *excluyentes* y *contrapuestos* —en la autoconsciencia ellos son *para sí*, así como en el *reino* de la eticidad son únicamente *en sí*. La consciencia ética, como está *decidida* por una sola de las leyes, es esencialmente *carácter*; para ella la *esencialidad* no es igual para ambas; de modo que la oposición se muestra como una *desafortunada* colisión del deber únicamente con la *realidad-efectiva* sin-derecho. La consciencia ética se halla en esa oposición como autoconsciencia y como tal busca a la vez someter con violencia a esa realidad-efectiva contrapuesta bajo la ley a la que pertenece o engañarla. En cuanto la consciencia ve el derecho únicamente en un lado y la injusticia en el otro, entonces aquella consciencia que pertenece a la ley divina ve en el otro lado *violencia* humana contingente; mientras que la que se halla asignada a la ley humana ve en el otro lado el empecinamiento y la *desobediencia* del ser-para-sí interior; porque las órdenes del gobierno son el sentido universal y público expuesto a la luz; mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo encerrado en lo interior que, en su estar-ahí, aparece como voluntad del singular y, al contradecir al primero, viene a ser sacrilegio.

---

22 Ver: V, [200] y [201].

[30] Con ello sale a relucir en la consciencia la oposición entre lo *sabido* y lo *no-sabido*, como reluce en la sustancia la oposición entre lo *consciente* y lo *inconsciente*; {252-253} y el *derecho* absoluto de la *autoconsciencia* ética entra en conflicto con el *derecho* divino de la *esencia*. Para la autoconsciencia en cuanto consciencia la realidad-efectiva objetiva como tal tiene esencia; pero, según su sustancia, la consciencia es la unidad de ella y eso contrapuesto; y la autoconsciencia ética es la consciencia de la sustancia; el objeto, en cuanto contrapuesto a la autoconsciencia, ha perdido por ello completamente el sentido de tener para sí esencia. Así como las esferas en donde el objeto es únicamente una *cosa* hace tiempo que desaparecieron, también aquellas esferas en donde la consciencia consolida algo desde sí y convierte un momento singular en la esencia. En contra de una tal unilateralidad, la realidad-efectiva tiene una fuerza propia; ella se asocia con la verdad en contra de la consciencia y viene a presentarle a esta última lo que es la verdad. No obstante, la consciencia ética ha bebido del cuenco de la sustancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del ser-para-sí, de sus fines y conceptos peculiares y ha ahogado a la vez en estas aguas estigias[23] toda esencialidad propia y todo significado autónomo de la realidad-efectiva objetiva. Su derecho absoluto, por consiguiente, consiste en que, al obrar según la ley ética, no encuentra en esa realización otra cosa, sino solo la ejecución de esa ley misma, y el acto no muestra nada diferente al hacer ético. –Lo ético, a la vez como la *esencia* absoluta y como el *poder* absoluto, no puede sufrir ningún trastrocamiento de su contenido. Si lo ético fuera únicamente la *esencia* absoluta sin el poder, podría experimentar un trastrocamiento por parte de la individualidad; pero esta, como consciencia ética, con el abandono del ser-para-sí unilateral, se ha privado del trastrocar; así como, a la inversa, el mero poder sería trastrocado por la esencia si él fuera todavía un tal ser-para-sí. En virtud de esta unidad, la individualidad es pura forma de la sustancia que es el contenido y el hacer es el pasar del pensamiento a la realidad-efectiva, únicamente como el movimiento de una oposición sin-esencia cuyos momentos no tienen ningún contenido ni esencialidad particular diferente uno de otro. Por consiguiente, el

[23] Aguas consideradas venenosas, donde los dioses hacían sus juramentos y recibían sus castigos; en ellas se dice que Tetis sumergió a su hijo Aquiles para hacerlo invulnerable.

derecho absoluto de la consciencia ética consiste en que el *hecho*, la *figura* de su *realidad-efectiva*, no es otra cosa que lo que ella *sabe*.

[1.2.2. Contradicciones del obrar ético]

[31] Ahora bien, la esencia ética se ha escindido ella misma en dos leyes y la consciencia, en cuanto un comportarse no escindido con respecto a la ley, se le asigna solo a una de ellas. Así como esta consciencia *simple* insiste en el derecho absoluto de que a ella como ética la esencia se le *ha presentado* tal como esta *es en sí*, así mismo insiste aquella esencia en el derecho de su *realidad* o en su derecho de ser doble. Pero, a la vez, este derecho de la esencia no se le contrapone a la autoconsciencia de modo que estuviera en algún otro lugar, sino que es la esencia propia de la autoconsciencia, únicamente en ella {253-254} tiene su existencia (*Dasein*) y su poder, y su opuesto es el acto de *esta última*. Esto se debe a que esta consciencia, justamente en cuanto se es como sí-misma y procede a actuar, se eleva de la simple *inmediatez* y pone ella misma la *escisión*. Ella renuncia, mediante su acto, a la determinación de la eticidad de ser la certeza simple de la verdad inmediata, y pone la separación de sí misma dentro de sí como lo actuante, así como la pone en la contrapuesta realidad-efectiva que es negativa para ella. Mediante el acto, la consciencia deviene entonces *culpa*. Esto es así pues el acto es su hacer y el hacer es su esencia más propia; y la culpa obtiene también el significado de *delito*: porque como consciencia ética simple, ella se ha inclinado a una de las leyes y renunciado en cambio a la otra, y vulnera a esta con su acto. –La *culpa* no es la esencia indiferente y equívoca según la cual el acto, tal como se presenta *efectivamente* a la luz del día, podría ser o también no ser un hacer de su sí-mismo, como si con el hacer se pudiera conectar algo externo y contingente que no perteneciera al hacer, por cuyo lado el actuar sería entonces inocente. Más bien, el hacer es él mismo esta escisión de ponerse para sí y, frente a este, poner una realidad-efectiva exterior ajena; que haya una realidad así le pertenece al hacer mismo y es por este mismo. Por lo tanto, únicamente el no-hacer es inocente, como el ser de una piedra, ni siquiera lo es el de un niño. –Sin embargo, según el contenido, la *acción* ética tiene en ella el momento del delito porque ella no supera la partición *natural* de ambas leyes en los dos sexos, sino que se

mantiene, más bien, como dirección *no-escindida* hacia la ley en el seno de la *inmediatez natural* y como hacer convierte esa unilateralidad en la culpa de asir solo uno de los lados de la esencia y comportarse negativamente con el otro, es decir, vulnerarlo. A qué lado caigan, en la vida ética universal, culpa y delito, hacer y obrar, será expresado después de manera más determinada; resulta claro, al menos de inmediato, que no es *este singular* el que obra y es culpable; porque él como *este* sí-mismo es únicamente la sombra irreal o él es solo como sí-mismo universal, la individualidad es puramente el momento *formal* del *hacer* en general y el contenido son las leyes y costumbres y, de manera determinada para el singular, las de su estamento; él es la sustancia como género que por su determinación es cierto que deviene, pero la especie sigue siendo a la vez lo universal del género. La autoconsciencia desciende, en el seno del pueblo, únicamente desde lo universal hasta la particularidad, no hasta la individualidad singular que pone en su hacer un sí-mismo excluyente, una realidad-efectiva negativa para ella; sino que a su obrar le subyace como fundamento la segura confianza en el todo en la que no se mezcla nada extraño, ningún miedo ni enemistad. {254-255}

[32] La autoconsciencia ética en su acto experimenta ahora la naturaleza desarrollada del obrar *efectivo*, tanto si la autoconsciencia se ha entregado a la ley divina como si se ha entregado a la ley humana. En la esencia, la ley manifiesta para ella se halla conectada con la contrapuesta; la esencia es la unidad de ambas; pero el acto solo ha ejecutado la una en contra de la otra. Ahora bien, al estar conectada en la esencia con esta última, la ejecución de la una provoca a la otra, y lo hace en el sentido en que la convirtió el acto, o sea, como esencia vulnerada y ahora enemiga que exige venganza. Para el obrar, solamente uno de los lados de la decisión como tal se halla a la luz; pero la decisión es *en sí* lo negativo que pone enfrente algo otro para ella, algo que a ella, que es el saber, le resulta extraño. Por consiguiente, la realidad-efectiva mantiene oculto dentro de sí al otro lado extraño para el saber, y no se muestra a la consciencia tal como ella es en y para sí —al hijo no se le muestra el padre en el ofensor a quien él mata— ni la madre en la reina que toma por mujer (*Weib*)[24]. De esta manera, a la autoconsciencia ética la acecha

[24] Referencia a *Edipo rey* de Sófocles.

una potencia que rehúye la luz, y que únicamente prorrumpe cuando el hecho ya se ha dado, y se apodera de él; porque el hecho consumado es la oposición superada entre el sí-mismo sapiente y la realidad-efectiva que se le contrapone. Quien obra no puede negar el delito y su culpa —el hecho consiste en mover lo inmóvil y en sacar a relucir aquello que solo está encerrado en la posibilidad y en conectar así lo inconsciente con lo consciente, lo que-no-está-siendo con el ser. En esta verdad sale entonces a la luz el acto —como algo en lo que un consciente se halla conectado con un inconsciente, lo propio se halla conectado con lo extraño, como la esencia escindida cuyo otro lado es la consciencia y al que también experimenta como suyo, pero como poder vulnerado por él y hostilmente excitado.

[33] Puede ser que el derecho que se mantiene al acecho no se le haga presente en su figura peculiar a la *consciencia* que actúa, sino que lo haga únicamente *en sí*, en la culpa interior de la decisión y del obrar. No obstante, la consciencia ética es más completa y su culpa más pura cuando *conoce antes* la ley y el poder que se le contraponen, los toma como violencia e injusticia, como una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comete el delito[25]. El acto realizado trastroca su convicción; la *ejecución* expresa ella misma que lo que es ético tiene que ser *efectivo* porque la *realidad-efectiva* del fin es el fin del obrar. El obrar expresa precisamente la *unidad de la realidad-efectiva* y de la *sustancia*, expresa que la realidad-efectiva no es contingente para la esencia, sino que, en conexión con esta esencia, a nadie se le da lo que no es verdadero derecho. La consciencia ética, en virtud de esa realidad-efectiva y en virtud de su hacer, tiene que reconocer como propio aquello que se le contrapone, tiene que reconocer su culpa: {255-256}

porque sufrimos, reconocemos que hemos cometido-una-falta[26]—.

---

[25] Referencia a *Antígona* versos 446-448: "Sí, porque no es Zeus quien ha promulgado para mí esta prohibición, ni tampoco Niké, compañera de los dioses subterráneos, la que ha promulgado semejantes leyes a los hombres; ni he creído que tus decretos, como mortal que eres, puedan tener primacía sobre las leyes no escritas, inmutables de los dioses. No son de hoy ni ayer esas leyes; existen desde siempre y nadie sabe a qué tiempos se remontan". Ver: V, nota 158.

[26] Hegel cita la *Antígona* de Sófocles, versos 925-926: "Pues bien, si esto es lo que está

[34] Este reconocer expresa la escisión superada entre el *fin* ético y la *realidad-efectiva*, expresa el retorno a la *actitud* ética que sabe que nada vale sino lo justo. Pero con ello el que obra renuncia a su *carácter* y a la *realidad-efectiva* de su sí-mismo, y se ha ido al fondo. Su ser consiste en pertenecer a su ley ética como a su sustancia; pero en el reconocimiento de lo contrapuesto esa ley ha dejado de ser para él sustancia; y en lugar de su realidad-efectiva ha logrado alcanzar la irrealidad, la actitud. –Es cierto que la sustancia aparece en la individualidad como el *pathos* de esta, la individualidad aparece como aquello que le da vida a la sustancia y que por ello se sitúa por encima de ella; pero la sustancia es un *pathos* que es a la vez su carácter; la individualidad ética es inmediata y, en sí, una con ese su universal, ella tiene su existencia únicamente en él y no es capaz de sobrevivir al derrumbamiento que sufre ese poder ético mediante el poder contrapuesto.

[35] Sin embargo, entonces ella tiene la certeza de que aquella individualidad cuyo *pathos* es ese poder contrapuesto —*ya no padece más daño que el que ella le inflige*. El movimiento de los poderes éticos unos contra otros y de las individualidades que los hacen vivir y obrar, solo ha alcanzado su *final verdadero* en el hecho de que ambos lados experimenten el mismo derrumbamiento. Esto se debe a que ninguno de los poderes tiene algo que aventaje al otro para ser momento *más-esencial* de la sustancia. La esencialidad misma y la consistencia indiferente de ambos uno junto al otro es su ser sin-sí-mismo; de *hecho*, ellos son como entidades-conscientes[27] pero distintas, lo cual contradice la unidad del sí-mismo, y constituye su carencia-de-derecho y su necesaria ruina. Igualmente, el *carácter* pertenece en parte únicamente a uno según su *pathos* o sustancia y, en parte, según el lado del saber, ambos se hallan escindidos entre lo consciente y lo inconsciente; y como cada uno suscita él mismo esta oposición y, mediante el acto, también el no-saber es su obra, se sitúa en la culpa que lo consume. De modo que, el triunfo de un poder y de su carácter, y la derrota del otro, serían solo una parte y

---

bien entre los dioses, después de sufrir reconoceré que estoy equivocada". Tal vez siga su propia traducción. Ver: V, nota 158. El guion es del texto alemán.

27 *Selbstwesen*: 'entidades que tienen un sí-mismo'. Ver: V, nota 16.

la obra incompleta que avanza indeteniblemente hacia el equilibrio de ambos. Viene a ser en el igual sometimiento de ambos lados donde se ha cumplido el derecho absoluto, y ha salido a relucir la sustancia ética como el poder negativo que devora a ambos lados o como el *destino* omnipotente y justo.

[1.2.3. Disolución de la esencia ética]

[36] Si se toman ambos poderes según su contenido determinado y la individualización de este, se presenta entonces la imagen de su antagonismo configurado, según su {256-257} lado formal, como el antagonismo de la eticidad y la autoconsciencia, con la naturaleza inconsciente y una contingencia que se hace presente por ella —esta última tiene un derecho frente a aquella porque es únicamente el espíritu *verdadero*, es decir, se halla únicamente en unidad *inmediata* con su sustancia— y, según su contenido, el antagonismo se presenta como la escisión entre la ley divina y la humana. –El joven sale de la esencia sin-consciencia, es decir, del espíritu de la familia y deviene la individualidad de la entidad-común; ahora bien, que él siga perteneciendo a la naturaleza de la cual se desgajó, se muestra en que él se presenta en la contingencia de los dos hermanos que con igual derecho se apoderan de esta esencia; la desigualdad de nacimiento anterior o posterior, en cuanto desigualdad de naturaleza, no tiene *para ellos*, que ingresan a la esencia ética, valor alguno. No obstante, el gobierno, como el alma simple o el sí-mismo del espíritu-del-pueblo, no soporta una dualidad de la individualidad; y a la necesidad ética de esa unidad se le contrapone la naturaleza en cuanto accidente de la pluralidad. Por eso estos dos llegan a discrepar y su igual derecho al dominio del Estado los destruye a ambos, carentes por igual de derecho. Visto de manera humana, ha cometido el delito quien, al no estar *en posesión*, ataca a la entidad-común en la cúspide de la cual se hallaba el otro; por el contrario, tiene de su lado el derecho aquel que ha sabido adueñarse del otro solo como *singular*, desconectado de la entidad-común y lo ha reducido a la impotencia; él ha tocado únicamente al individuo como tal, no a la entidad-común, no a la esencia del derecho humano. La entidad-común atacada y defendida por la singularidad vacía se mantiene y los hermanos encuentran ambos su ruina recíproca el uno por

el otro porque la individualidad que vincula con *su ser para sí* el peligro del todo se ha separado ella misma de la entidad-común y se disuelve dentro de sí. Pero a quien estaba del lado de la entidad-común, ella lo honrará; al otro, por el contrario, que ya frente a las murallas expresaba su devastación, lo castigará el gobierno, o sea, la simplicidad restaurada del sí-mismo de la entidad-común, privándolo del honor último; quien llegó a poner sus manos sobre el espíritu supremo de la consciencia, sobre la comunidad [*Gemeine*], tiene que ser privado del honor de su esencia completa colmada, del honor del espíritu fallecido[28].

[37] Sin embargo, cuando de esa manera lo universal golpea ligeramente la pura cúspide de su pirámide y logra en verdad triunfar sobre el principio de la singularidad que se rebelaba, sobre la familia, con ello solo ha entrado en *guerra* con la ley divina, en otras palabras, el espíritu autoconsciente ha entrado en *guerra* con el espíritu sin consciencia porque este último es el otro poder esencial y, por consiguiente, no destruido por aquel, y únicamente ofendido. Ahora bien, frente a la ley que detenta el poder y que está a la luz del día, este último poder cuenta, para su ejecución *efectiva*, únicamente con la ayuda de la sombra exangüe. Por consiguiente, como ley de la debilidad y de la oscuridad, es vencida en primer término por la ley {257-258} del día y de la fuerza porque aquella otra violencia tiene vigencia subterránea y no terrenal. Solo que la realidad-efectiva, que ha privado a lo interior de su honor y de su poder, ha consumido con ello por completo su esencia. El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el inframundo; la *certeza* del pueblo, segura de sí misma y que se asegura a sí misma, tiene la *verdad* de su juramento que los enlaza a todos en unidad únicamente en la sustancia de todos sin-consciencia y muda, en las aguas del olvido. Con ello la culminación del espíritu manifiesto se convierte en lo contrario, él experimenta que su derecho supremo es la suprema injusticia y que su triunfo es, más bien, su propia ruina. El muerto, cuyo derecho ha sido vulnerado, sabe, por tanto, encontrar instrumentos para su venganza de igual realidad-efectiva

---

[28] Se trata de la disputa entre los hermanos Eteocles y Polinices por el dominio de Tebas; se toman además elementos de la tragedia *Los siete contra Tebas* de Esquilo, así como de los trágicos episodios en torno a Edipo, su padre Layo, su madre y esposa Yocasta, su cuñado Creonte y sus hijos Eteocles, Polinices y Antígona.

e igual violencia que el poder que lo ha vulnerado. Estos poderes son otras entidades-comunes cuyos altares profanaron los perros o las aves con el cadáver que no fue elevado a la universalidad sin-consciencia mediante el debido retorno al individuo elemental, sino que, mantenido sobre la tierra en el reino de la realidad-efectiva y ser la fuerza de la ley divina, obtiene ahora una universalidad efectiva autoconsciente. Esas entidades-comunes se convierten en enemigas y destruyen la entidad-común que ha deshonrado y roto su fuerza, que ha deshonrado la piedad de la familia.

[38] En esta representación, el movimiento de la ley humana y la ley divina tiene la expresión de su necesidad en los individuos, en quienes lo universal se muestra como un *pathos* y la actividad del movimiento como un hacer *individual*, el cual le da a la necesidad de las leyes la apariencia de contingencia. No obstante, la individualidad y el hacer constituyen el principio de la singularidad en general que, en su pura universalidad, fue llamada la ley divina interior[29]. Como momento de la entidad-común manifiesta, el principio tiene no solamente aquella efectividad subterránea o —efectividad exterior en su estar-ahí, sino un efectivo estar-ahí y un movimiento igualmente manifiestos en el pueblo efectivo. Tomado de esta manera, aquello que fue representado como simple movimiento del *pathos* individualizado obtiene un aspecto diferente, y el delito y la destrucción de la entidad-común causada por ello adquieren la forma propiamente tal de su estar-ahí. –Así pues, la ley humana, que en su estar-ahí universal es la entidad-común, en su operación en general es la virilidad y en su operación efectiva es el gobierno, *es*, *se mueve* y *se mantiene* porque devora dentro de sí el aislamiento de los Penates o la singularización autosuficiente en familias a las que preside la feminidad[30] y los mantiene disueltos en la continuidad de su fluidez. Pero la familia es a la vez simplemente su elemento y la consciencia inmediata es fundamento universal operante. Como la entidad-común {258-259} solo se otorga su consistencia mediante la alteración de la felicidad familiar y la disolución de la autoconsciencia en lo universal, se engendra su enemigo interior en aquello que ella subyuga y que es para ella a la vez

29 Ver: VI, [12].

30 *Weiblichkeit*: 'feminidad'. El término es la generalización de *Weib*, que, como se indicó, corresponde al español 'hembra'; ver antes: nota 11.

esencial, en la feminidad (*Weiblichkeit*) como tal. Esta —la eterna ironía de la entidad-común— modifica mediante la intriga el fin universal del gobierno en un fin-privado, transforma su actividad universal en una obra, en este individuo determinado, y trastroca la propiedad universal del Estado en una posesión y ornamento de la familia. Con ello convierte la seria sabiduría de la edad madura, que depurada de la singularidad —del placer y del disfrute, así como de la actividad efectiva— solo piensa y se preocupa por lo universal, en ludibrio para la petulancia de la juventud inmadura, en desprecio para su entusiasmo; eleva en general la fuerza de la juventud como lo vigente —del hijo, en quien la madre ha engendrado a su señor, y del hermano, por quien la hermana tiene al hombre como su igual, del adolescente por el que la hija, liberada de su falta de autonomía, consigue el disfrute y la dignidad de esposa. –Ahora bien, la entidad-común únicamente puede mantenerse mediante la represión de ese espíritu de la singularidad, y como este es momento esencial, en verdad lo engendra así mismo, y lo hace justamente mediante la actitud represiva en su contra como en contra de un principio hostil. Sin embargo, este último, puesto que al separarse del fin universal solo es malvado y nulo dentro de sí, no sería capaz de nada si la misma entidad-común no reconociera como la fuerza del todo a la fuerza de la juventud, a la virilidad, que, sin madurar, se halla todavía en el marco de la singularidad. Esto es así pues la entidad-común es un pueblo, es ella misma individualidad, y esencialmente es solo de tal manera para *sí*, que *otras individualidades* son *para ella*, que ella las *excluye* de sí y se sabe independiente de ellas. El lado negativo de la entidad-común, al reprimir *hacia el interior* la singularización de los individuos, pero al *actuar-por-sí-mismo* hacia *afuera*, tiene sus armas en la individualidad. La guerra es el espíritu y la forma en donde se hace presente en su realidad-efectiva y su confirmación el momento esencial de la sustancia ética, la absoluta *libertad* de la *esencia-consciente* frente a todo estar-ahí. Como la guerra, por una parte, les hace sentir la fuerza de lo negativo a los *sistemas* singulares de la propiedad y de la autosuficiencia personal, así como también a la misma *personalidad* singular, ella, por otra parte, eleva en ella misma precisamente esa esencia negativa como aquella que mantiene al todo; el valiente joven, a quien la feminidad dirige su deseo, o sea, el principio reprimido de la descomposición sale a la luz y es lo

que tiene vigencia. Ahora bien, los que deciden sobre el estar-ahí de la esencia ética y la necesidad espiritual son la fuerza natural y aquello que se presenta como contingencia de la buena-suerte; porque el estar-ahí de la esencia ética descansa sobre la fortaleza y la buena-suerte, {259-260} está *ya decidido* que tal esencia se ha ido al fondo. –Así como antes únicamente los penates se hundían en el espíritu-del-pueblo[31], lo hacen ahora, por su individualidad, los *vivientes* espíritus-del-pueblo en una entidad-común *universal*, cuya *universalidad simple* carece-de-espíritu y está muerta, y cuya vitalidad es el individuo *singular* en cuanto singular. La figura ética del espíritu ha desaparecido y otra figura se hace presente en su lugar[32].

[39] Este hundimiento de la sustancia ética y su paso a una figura diferente se hallan así determinados por el hecho de que la consciencia ética se orienta de manera esencialmente *inmediata* a la ley; a esta determinación de la inmediatez se debe el que la naturaleza se introduzca en la acción de la eticidad. Su realidad-efectiva solo manifiesta la contradicción y el germen de la descomposición que tiene la bella unanimidad y el tranquilo equilibrio del espíritu ético justamente en esa misma tranquilidad y belleza porque la inmediatez tiene el significado contradictorio de ser la tranquilidad inconsciente de la naturaleza y la autoconsciente tranquilidad intranquila del espíritu. –En virtud de esa naturalidad, este pueblo ético es simplemente una individualidad determinada por la naturaleza y, por consiguiente, restringida, y encuentra su superación, por lo tanto, en una individualidad diferente. No obstante, como esa determinación, que puesta en el estar-ahí es restricción, pero igualmente es lo negativo en general y el sí-mismo de la individualidad —desaparece, se echa a perder entonces la vida del espíritu y esa sustancia autoconsciente que hay en todos. Esta sale a relucir en ellos como una *universalidad formal*, ya no habita en ellos como espíritu vivo, sino que la solidez simple de su individualidad ha estallado en múltiples puntos.

---

31 Ver: VI, [38]: "–Así pues, la ley humana [...] *es*, *se mueve* y *se mantiene* [...]".

32 Referencia al paso de la cultura griega a la romana.

1.3. ESTADO-JURÍDICO[33]

[1.3.1. *La vigencia de la persona*]

[40] La unidad universal a la que retorna la inmediata unidad viva de la individualidad es la entidad-común sin-espíritu que ha dejado de ser la sustancia sin-autoconsciencia de los individuos, y en la que ellos valen ahora según su ser-para-sí singular como esencias-conscientes y sustancias. Lo universal fragmentado en átomos de individuos absolutamente muchos, ese espíritu muerto es una *igualdad* en la que *todos*, en cuanto *cada uno*, valen como *personas*. –Lo que en el mundo de la eticidad fue llamado la ley divina {260-261} oculta[34], ha salido de hecho desde su interior a la realidad-efectiva; en aquel mundo el *singular* valía y era efectivamente solo como la *sangre* universal de la *familia*. Como *este singular*, él era el espíritu *fallecido sin-sí-mismo*[35]; pero ahora ha emergido de esa irrealidad. Puesto que la sustancia ética es únicamente el espíritu *verdadero*, por eso el espíritu retorna a la *certeza* de sí mismo; la sustancia ética es él como lo universal *positivo*, pero su realidad-efectiva consiste en ser un *sí-mismo* universal *negativo*. –Hemos visto cómo los poderes y las figuras del mundo ético se hundían en la simple necesidad del *destino* vacío[36]. Este poder suyo es la sustancia que reflexiona dentro de su simplicidad; pero la esencia [entidad] absoluta que reflexiona dentro de sí, precisamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el *yo* de la autoconsciencia.

[41] Con esto, este yo valdrá ahora, más bien, como la esencia que-está-siendo *en y para sí*; este *ser-reconocido* es su sustancialidad; pero ella es la *universalidad abstracta* porque su contenido es *este sí-mismo rígido*, y no el sí-mismo disuelto en la sustancia.

---

[33] Se trata del 'estado' (*Zustand*) jurídico establecido por el Derecho Romano; cuando se hable de *Staat*, se traducirá 'Estado' con mayúscula.

[34] Ver: VI, [12].

[35] Ver: VI, [14] y [15].

[36] Ver: VI, [35] final: "Viene a ser en el igual sometimiento de ambos lados [...]".

[42] De modo que, la personalidad se ha retirado aquí de la vida de la sustancia ética; ella es la autosuficiencia de la consciencia *que vale efectivamente*. El *pensamiento inefectivo* de la personalidad que llega a ser mediante la *renuncia* a la *realidad-efectiva*, se presentó anteriormente como autoconsciencia *estoica*; así como esta última surgía de la dominación y servidumbre como del estar-ahí inmediato de la *autoconsciencia*, así ha surgido del *espíritu* inmediato la personalidad —que es la dominante voluntad general de todos e igualmente su obediencia en el servicio. Lo que para el estoicismo era únicamente en la *abstracción de lo en-sí*, es ahora *mundo efectivo*. El estoicismo no es otra cosa que la consciencia que lleva al principio del estado-jurídico, es decir, a la autosuficiencia sin-espíritu a su forma abstracta; mediante su huida de la *realidad-efectiva*, la consciencia alcanzaba únicamente el pensamiento de la autosuficiencia; la consciencia es absolutamente para *sí*, porque no liga su esencia a ningún estar-ahí, sino que, habiendo abandonado todo estar-ahí, pone su esencia únicamente en la unidad del puro pensar. De la misma manera, el derecho de la persona no se halla conectado ni a un más rico o poderoso estar-ahí del individuo como tal, ni tampoco a un espíritu universal viviente, sino, más bien, al puro uno de su realidad-efectiva abstracta o a ese uno en cuanto autoconsciencia en general.

[1.3.2. La contingencia de la persona]

[43] Así como la *abstracta* autosuficiencia del estoicismo expuso su propia realización, también esta última autosuficiencia repetirá el movimiento de aquella. La autosuficiencia del estoicismo desemboca en la confusión escéptica de la consciencia, en un revoltijo de lo negativo que deambula amorfo de una contingencia del ser y del pensamiento a {261-262} otra, y se disuelve, es cierto, en la autosuficiencia absoluta, pero igualmente se genera de nuevo, y es de hecho únicamente la contradicción entre la autosuficiencia y la no-autosuficiencia de la consciencia[37]. De igual manera, la autosuficiencia personal del *derecho* es, más bien, esa misma confusión universal y disolución recíproca. Esto se debe a que lo que

[37] Ver: VI, [40]: "Esta consciencia es, por lo tanto [...]".

vale como la esencia absoluta es la autoconsciencia en cuanto el puro *uno vacío* propio de la persona. Frente a esta universalidad vacía, la sustancia tiene la forma de la *plenitud* y del *contenido*, y este es entonces dejado por completo libre y desordenado; porque ya no está presente el espíritu que lo subyugaba y lo mantenía recogido en su unidad. –Este uno vacío de la persona es así en su *realidad* un estar-ahí contingente, y un moverse y un hacer sin esencia que no llega a nada consistente. Igual que el escepticismo, el formalismo del derecho carece así, por su concepto, de contenido particular, se encuentra con un consistir múltiple, a saber, lo poseído, y le imprime, como el escepticismo, la misma universalidad abstracta por la que es llamado *propiedad*. Ahora bien, si la realidad-efectiva determinada se llama en el escepticismo simplemente *apariencia* y solo tiene un valor negativo, ella tiene en cambio, en el derecho, un valor positivo. Aquel valor negativo consiste en que lo efectivo tiene el significado del sí-mismo en cuanto pensar, es decir, en cuanto lo *en sí* universal, mientras que este significado positivo consiste en que es *mío* con el significado de la categoría, como un valer *reconocido* y *efectivo*. –Ambos son el mismo universal *abstracto*; el contenido efectivo o la *determinación* de lo mío —ya sea de una posesión exterior o también de una riqueza o pobreza interior del espíritu y del carácter, no se halla contenido en esa forma vacía y no le atañe para nada. El contenido pertenece entonces a un *poder propio* que es otro que lo formalmente universal y que es el acaso y el arbitrio. –De ahí que la consciencia del derecho experimente en su misma vigencia efectiva, más bien, la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y designar a un individuo como una *persona* viene a ser expresión de desprecio.

[1.3.3. La persona abstracta, el señor del mundo]

[44] El libre poder del contenido se determina de tal manera que la dispersión en la *multiplicidad* absoluta de átomos personales se halla a la vez reunida, por la naturaleza de esa determinación, en *un único* punto ajeno a ellos e igualmente sin-espíritu, el que, por una parte, igual a la rigidez de la personalidad de estos, es una realidad-efectiva puramente singular, pero, en oposición a la vacía singularidad de los mismos, tiene a la vez el significado de todo contenido y, por ello, de la esencia real para ellos, y

frente a la realidad-efectiva pretendidamente absoluta de estos, pero en sí sin esencia, es el poder universal y la realidad-efectiva absoluta. Este señor del mundo se es, de esa manera, la persona absoluta que abarca dentro de sí, a la vez, a todo estar-ahí, y para cuya consciencia no existe ningún espíritu superior. Él es persona; pero la persona solitaria que se contrapone *a todos*; esos {262-263} todos constituyen la universalidad vigente de la persona porque lo singular como tal es verdad solo como pluralidad universal de la singularidad, separado de la cual el sí-mismo solitario es de hecho el sí-mismo inefectivo y sin fuerza. –Es a la vez la consciencia del contenido que se ha contrapuesto a aquella personalidad universal. Pero este contenido, liberado de su poder negativo, es el caos de los poderes espirituales que, desatados como esencias elementales, se mueven en salvaje desenfreno unos contra otros, de manera loca y destructora; su autoconsciencia sin fuerza es el marco impotente y el piso de su tumulto. Al saberse así como el compendio de todos los poderes efectivos, este señor del mundo es la descomunal autoconsciencia que se sabe el dios efectivo; pero en cuanto es únicamente el sí-mismo formal que no logra refrenar dichos poderes, su movimiento y autocomplacencia es igualmente el descomunal desenfreno[38].

[45] En la violencia destructora que él ejerce contra el sí-mismo contrapuesto de sus súbditos, el señor del mundo tiene la consciencia efectiva de lo que él es, del poder universal sobre la realidad-efectiva. Esto es así pues su poder no es la *concordia* del espíritu en donde las personas conocerían su propia autoconsciencia, estas son, más bien, en cuanto personas para sí y excluyen de la rigidez absoluta de su carácter-puntual la continuidad con las demás; se hallan, por lo tanto, en una relación solo negativa, tanto mutua como con el señor, quien es su referencia o su continuidad. Como tal continuidad, él es la esencia y el contenido del formalismo de las personas; pero el contenido que les es ajeno, así como la esencia hostil que supera, más bien, aquello que para ellas vale como su esencia, es decir, el ser-para-sí sin-contenido —y, en cuanto continuidad de la personalidad de estas, justamente la destruye.

---

38 Para estas referencias a Roma pueden consultarse las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tercera parte: el mundo romano.

De modo que, la personalidad del derecho, en cuanto el contenido que le es ajeno se hace valer en ella y lo hace por ser su realidad —experimenta, más bien, su propia insustancialidad. El escarbar destructor en ese terreno sin esencia se otorga, por el contrario, la consciencia de su dominio total, pero este sí-mismo es un mero arrasar, por consiguiente, un estar fuera de sí y, más bien, el arrojar-fuera su autoconsciencia.

[46] Así se halla conformado este lado en el que la autoconsciencia es *efectiva* en cuanto esencia absoluta. Ahora bien, la *consciencia reprimida dentro de sí* a partir de esa realidad-efectiva piensa esta su inesencialidad; hemos visto con anterioridad a la autosuficiencia estoica del puro pensar pasar a través del escepticismo y encontrar su verdad en la consciencia desventurada —la verdad que tiene que ver con su ser en y para sí. Si entonces este saber se mostraba únicamente como el parecer unilateral de la consciencia en cuanto tal, aquí se ha hecho presente su verdad *efectiva*. Esta consiste en que este *valer* {263-264} *universal* de la autoconsciencia es la realidad que se le ha vuelto extraña. Este *valer* es la realidad-efectiva universal del sí-mismo, pero ella es de manera inmediata igualmente el trastrocamiento; ella es la pérdida de su esencia. –La realidad-efectiva del sí-mismo que no se da en el mundo ético se ha logrado mediante este su retornar a la *persona*, lo que en aquel se hallaba unificado, se presenta ahora desarrollado, pero extrañado de sí.

2. El espíritu extrañado de sí; la formación[39]

[47] La sustancia ética recibía la contradicción encerrada en su consciencia simple, y a esta última en unidad inmediata con su esencia[40]. Por ello la esencia tiene la determinación simple del *ser* para la consciencia, la cual está orientada de manera inmediata hacia él y cuyo *ethos* es ella; ni la consciencia vale para sí como *este sí-mismo excluyente*, ni la sustancia tiene el significado de un estar-ahí excluido de ella, y con el que ella se hubiera puesto en unidad únicamente mediante el extrañamiento de sí

[39] Conviene recordar que el término *Bildung*, 'formación', puede entenderse como 'formación cultural' o 'cultura'. Ver: Prólogo, nota 10.

[40] Ver: VI, [23].

misma y a la vez lo hubiera producido. Sin embargo, aquel espíritu cuyo sí-mismo es lo absolutamente discreto se tiene frente a sí su contenido como una realidad-efectiva igualmente dura y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior, de ser lo negativo de la autoconsciencia. Ahora bien, este mundo es esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y de la individualidad; este su estar-ahí es la *obra* de la autoconsciencia; pero igualmente una realidad-efectiva que se presenta de manera inmediata, extraña para la autoconsciencia, realidad-efectiva que tiene un ser peculiar y en el que la autoconsciencia no se conoce. Esta realidad-efectiva es la esencia exterior y el libre contenido del derecho; pero esta realidad-efectiva exterior, que el señor del mundo del derecho incluye dentro de sí, no es únicamente esa esencia elemental que se presenta de manera casual para el sí-mismo, sino que ella es su trabajo, pero no positivo —es, más bien, su trabajo negativo[41]. Ella obtiene su existencia (*Dasein*) mediante el *propio* desasimiento y la pérdida de la esencia[42] por parte de la autoconsciencia, que parecen infligirle la violencia externa de los elementos desatados en la devastación que reina en el mundo del derecho. Estos elementos, para sí, son únicamente la pura devastación y la disolución de estos; pero esta disolución, esta su esencia negativa es precisamente el sí-mismo; es el sujeto de ellos, su hacer y devenir. No obstante, este hacer y devenir mediante el cual la sustancia deviene efectivamente es el extrañamiento de la personalidad porque el sí-mismo que vale *de manera inmediata*, es decir, {264-265} *sin extrañamiento* en y para sí, no tiene sustancia y es el juguete de aquellos elementos desbocados; *su* sustancia, por consiguiente, es su mismo desasimiento, y el desasimiento es la sustancia o los poderes espirituales que se ordenan formando un mundo y con ello se mantienen.

[48] De esa manera la sustancia es *espíritu*, *unidad* autoconsciente del sí-mismo y de la esencia, pero ambos tienen también el significado del extrañamiento[43] recíproco. El espíritu es *consciencia* de una

---

41 Ver: VI, [44]: "Pero este contenido, liberado [...]".

42 *Entäusserung und Entwesung*: 'desasimiento y pérdida de la esencia o de la entidad'. Ver: Prólogo, nota 43.

43 *Entfremdung*: extrañamiento.

realidad-efectiva libre para sí y objetiva; pero a esta consciencia se le contrapone aquella unidad del sí-mismo y de la esencia, a la *consciencia efectiva* se contrapone la *consciencia pura*. Por una parte, la autoconsciencia efectiva a través de su desasimiento [exteriorización] pasa al mundo efectivo, así como este vuelve a aquella; por la otra, empero, es superada esta realidad-efectiva, tanto la persona como la objetividad; ellas son puramente universales. Este extrañamiento de ambas es la *pura consciencia* o la *esencia*. El presente tiene inmediatamente su opuesto en su *allende*, en su pensar y su ser pensado; así como estos lo tienen en el aquende que es su realidad-efectiva que se les ha vuelto extraña.

[49] Este espíritu se configura, por consiguiente, no solo *un* mundo, sino uno duplicado, separado y contrapuesto. –El mundo del espíritu ético es su propio *presente*; y por ello cada poder de este se halla en esa unidad y, en la medida en que se distinguen, están en equilibrio con el todo. Nada tiene el significado de lo negativo de la autoconsciencia; incluso el espíritu difunto se halla presente en la *sangre* de la parentela, en el *sí-mismo* de la familia, y el *poder* universal del gobierno es la *voluntad*, el sí-mismo del pueblo[44]. Pero aquí lo presente significa únicamente *realidad-efectiva* objetiva que tiene su consciencia allende; cada momento singular como *esencia* recibe esto y, con ello, la realidad-efectiva de otro y, en la medida en que es efectivo, su esencia es algo otro que su realidad-efectiva. Nada tiene un espíritu fundamentado en sí mismo y que lo habite, sino que está fuera de sí en algo que le es extraño, –el equilibrio del todo no es la unidad que se mantiene en sí misma y su apaciguamiento que ha retornado dentro de sí, sino que descansa en el extrañamiento de lo contrapuesto. El todo, por consiguiente, es una realidad extrañada de sí, así como lo es cada momento singular; se descompone en un reino en el que la *autoconsciencia efectivamente* es tanto ella como su objeto y, en otro, el reino de la *pura* consciencia que, allende el primero, no tiene un presente efectivo, sino que se halla en la *fe*. Ahora bien, así como el mundo ético retorna de la división entre la ley divina y la humana, y de sus figuras, y su consciencia retorna de la división entre

---

[44] Ver: VI, [10] y [11]; [14] y [15].

el saber y la falta de consciencia, a su destino[45], al *sí-mismo* {265-266} en cuanto *poder negativo* de esa contraposición, así también estos dos reinos del espíritu extrañado de sí retornarán al *sí-mismo*; pero si aquel era el primer *sí-mismo* que valía de manera inmediata, es decir, la *persona* singular; este segundo, en cambio, que retorna dentro de sí desde su desasimiento, será el *sí-mismo universal*, la consciencia que capta al *concepto*[46]; y estos mundos espirituales cuyos momentos afirman todos una realidad-efectiva fija y un consistir no-espiritual, se diluirán en la *pura intelección*[47]. Esta, en cuanto sí-mismo que *se capta* a sí mismo, lleva a término la formación; ella no capta nada más que al sí-mismo y todo lo capta como sí-mismo, es decir, ella *concibe* todo, suprime toda objetividad y transforma todo ser-*en-sí* en un ser-*para-sí*. Al volverse en contra de la fe como extraño reino de la *esencia* que se sitúa allende, ella es la *Ilustración*. Esta lleva a cabo también el extrañamiento en ese reino, en donde busca salvarse el espíritu extrañado como en la consciencia de una tranquilidad igual consigo misma; ella le enreda la economía-doméstica que el espíritu administra allí, al introducir utensilios del mundo presente que él no puede negar como su propiedad, ya que su consciencia pertenece a dicho mundo. –En esta empresa negativa, la pura intelección se realiza a la vez ella misma y saca a relucir su propio objeto, la inconocible *esencia absoluta* y lo útil[48]. Como de esa manera la realidad-efectiva ha perdido toda sustancialidad y en ella nada más es *en sí*, entonces, así como se ha derribado el mundo de la fe, también se ha derribado el mundo real y la revolución saca a relucir la *libertad absoluta*, con lo cual el espíritu, anteriormente extrañado, ha retornado totalmente dentro de sí, abandona esa tierra de la formación y pasa a otra tierra, a la tierra de la *conciencia moral*[49].

---

45 Ver: VI, [35] final: "Viene a ser en el igual sometimiento de ambos lados [...]"; [40] final: "–Hemos visto cómo los poderes [...]".

46 Ver: VI, [146] y ss.

47 Ver: VI, [101] y ss.

48 Ver: VI, [140], [144] y [145].

49 Hegel se refiere al paso de la Francia revolucionaria a la Alemania protestante; idea que repetirá más tarde: ver luego: nota 145. Para el término 'conciencia moral', ver antes: nota 9.

[50] El mundo de este espíritu se disgrega en dos: el primero es el mundo de la realidad-efectiva o de su mismo extrañamiento y el otro, en cambio, es aquel que, elevándose sobre el primero, se construye en el éter de la pura consciencia. Este último, *contrapuesto* a aquel extrañamiento, no se halla, justamente por ello, libre del extrañamiento, sino que es, más bien, solo la otra forma de extrañamiento que consiste precisamente en tener la consciencia en dos mundos diferentes y abarcarlos a ambos. Lo que es considerado aquí no es, entonces, la autoconsciencia de la esencia [entidad] absoluta tal como es *en* y *para sí*, no es la religión, sino la *fe* en cuanto es la *huida* del mundo efectivo y no es, por lo tanto, *en* y *para sí*. Esta huida {266-267} del reino del presente se duplica entonces en ella misma de manera inmediata. La pura consciencia es el elemento al cual se eleva el espíritu, pero no es únicamente el elemento de la *fe*, sino igualmente del *concepto*; de ahí que ambos se presenten a la vez juntos, y aquel elemento únicamente sea considerado en oposición a este.

[2.1.1. La formación y su reino de la realidad-efectiva]

[51] El espíritu de este mundo es la *esencia* espiritual compenetrada por una autoconsciencia que se sabe inmediatamente presente como *esta que-está-siendo para sí* y que sabe la *esencia* como una realidad-efectiva frente a ella. Sin embargo, ese estar-ahí de este mundo, así como la realidad-efectiva de la autoconsciencia, descansan en el movimiento según el cual esta personalidad suya se exterioriza con lo cual produce su mundo y se comporta con él de tal manera como con algo extraño del que tiene, más bien, que apoderarse. No obstante, la renuncia a su ser-para-sí es ella misma la generación de la realidad-efectiva y mediante esa generación se apodera entonces de la misma inmediatamente. –O bien, la autoconsciencia es únicamente *algo*, es decir, solo tiene *realidad* en la medida en que se extraña; con lo cual se pone como universal, y esta universalidad suya es su vigencia y su realidad-efectiva. Esta *igualdad* con todos no es, por lo tanto, aquella igualdad del derecho, ella no es aquel inmediato ser-reconocido y tener vigencia de la autoconsciencia porque simplemente *es*; sino que ella tiene vigencia mediante la mediación

del extrañamiento por la que se ha hecho conforme con lo universal. La universalidad sin espíritu del derecho asume dentro de sí aquella manera natural del carácter, así como del estar-ahí y los justifica[50]. Pero la universalidad que aquí tiene vigencia es la que *ha-llegado-a-ser* y que, por consiguiente, es *efectiva*.

[2.1.1.1. La formación como el extrañamiento del ser natural]

[52] De modo que, aquello por lo cual el individuo tiene aquí vigencia y realidad-efectiva es la *formación*. Su verdadera *naturaleza originaria* y sustancia es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Este desasimiento es, por consiguiente, tanto su *fin* como su *estar-ahí*; es a la vez el *medio* o el *paso* tanto de la *sustancia pensada* a la *realidad-efectiva*, como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*[51]. Esta individualidad se *forma* hacia aquello que ella es *en sí*, recién por ello *es ella en sí* y tiene estar-ahí efectivo; ella tiene tanta formación como realidad-efectiva y poder. A pesar de que el sí-mismo en cuanto *este* se sabe aquí como efectivo, su realidad-efectiva, no obstante, consiste únicamente en la superación del sí-mismo natural; la naturaleza originariamente *determinada* se reduce entonces a la distinción *inesencial* de la magnitud, a una mayor o menor energía de la voluntad. Sin embargo, el fin y el contenido de esta {267-268} pertenecen únicamente a la misma sustancia universal y solo puede ser un universal; la particularidad de una naturaleza que deviene fin y contenido es algo *impotente* e *inefectivo*; ella es una *especie* que se esfuerza en vano y ridículamente por ponerse en obra; es la contradicción de otorgarle a lo particular una realidad-efectiva que es inmediatamente lo universal. Cuando, por consiguiente, es puesta de manera falsa la individualidad en la *particularidad* de la naturaleza y del carácter, entonces no se encuentran en el mundo real individualidades y carácteres, sino que los individuos tienen un mismo estar-ahí unos para otros; aquella supuesta individualidad no es justamente más

---

50 Ver: VI, [41] a [43].

51 Ver: V, [160] y ss.

que el *pretendido*[52] estar-ahí que no tiene permanencia alguna en ese mundo, en donde solo obtiene realidad-efectiva aquello que se extraña a sí mismo y que por ello mismo es lo universal. –Lo *pretendido* vale, por lo tanto, como lo que es, a saber, como una especie. Especie [en alemán *Art*] no es precisamente lo mismo que *espèce* [en francés], "el más terrible de todos los apodos porque designa la mediocridad y expresa el nivel supremo de desprecio"[53]. No obstante, *especie* (*Art*) y ser *bueno a su manera*[54] es una expresión alemana que le añade a ese significado el gesto honorable, como si la intención no hubiera sido tan mala o, de hecho, no incluye todavía dentro de sí la consciencia de qué es especie, y qué es formación y realidad-efectiva.

[53] Lo que aparece en referencia al *individuo* singular como su formación es el momento esencial de la *sustancia* misma, a saber, el pasar inmediato de la universalidad pensada de dicha sustancia a la realidad-efectiva, o bien el alma simple de la misma mediante la cual lo *en-sí* es *un reconocido* y *un estar-ahí*. El movimiento de la individualidad que se está formando es por consiguiente, de manera inmediata, su devenir como devenir de la esencia universal objetiva, es decir, el devenir del mundo efectivo. Este mundo, aunque ha devenido mediante la individualidad, es para la autoconsciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de realidad-efectiva inmóvil. Pero, al estar cierta a la vez de que ese mundo es para ella su sustancia, la autoconsciencia trata de apoderarse del mismo; consigue este poder sobre él mediante la formación que, por este lado, aparece de manera que la consciencia se adecúa a la realidad-efectiva, y lo hace tanto como se lo permita la energía del carácter y del talento originarios. Lo que aparece aquí como la violencia del individuo bajo la cual viene a parar la sustancia y con lo cual es

---

52 *Das gemeinte Dasein*: 'el pretendido estar-ahí'; una vez más aparece el verbo *meinen*; ver: I, nota 2.

53 Cita de Denis Diderot (1713-1784): *El sobrino de Rameau*, p. 111; el texto original reza: "el más terrible de todos los epítetos, porque designa el último grado de desprecio hacia la mediocridad": https://kupdf.net/download/diderot-denis-el-sobrino-de-rameau_59f54d4de2b6f5d1070fce06_pdf#modals.

54 La expresión en alemán es: "Art und in seiner Art gut sein ("especie y ser bueno en su especie").

superada, es lo mismo que constituye la realización de esta última. Esto se debe a que el poder del individuo consiste en que él se adecúa a ella, es decir, que se desase de su sí-mismo y se pone, por lo tanto, como la sustancia objetiva que-está-siendo. Su formación y su propia realidad-efectiva son, por consiguiente, la efectuación de la sustancia misma.

[A. Lo bueno y lo malo (das Schlechte), el poder-estatal y la riqueza]

[54] El sí-mismo se es efectivo únicamente en cuanto *superado*. No constituye entonces para él la unidad de la *consciencia* de sí con el objeto; sino que este objeto es para el sí-mismo lo negativo. –Mediante el sí-mismo como el alma, la sustancia es formada entonces en sus momentos de tal manera que lo contrapuesto anima {268-269} a lo otro, cada uno mediante su extrañamiento le otorga consistencia al otro y la recibe igualmente de él. A la vez, cada momento tiene su determinación como un estar vigente insuperable y como una realidad-efectiva firme frente al otro. El pensar fija esta distinción de manera universal mediante la contraposición absoluta entre *bueno* y *malo*, que, al rehuirse, no pueden de ninguna manera llegar a ser lo mismo. Sin embargo, este ser firme tiene como su alma el paso inmediato a lo contrapuesto; el estar-ahí es, más bien, el trastrocamiento de cada determinación en su contrapuesta, y únicamente este extrañamiento es la esencia y el mantenimiento del todo. Hay que considerar ahora este movimiento y animación que hace efectivos a los momentos; el extrañamiento se extrañará él mismo, y con ello el todo se recogerá en su concepto.

[55] Se debe considerar, en primer lugar, la sustancia simple misma en la organización inmediata de sus momentos todavía no-animados que están-siendo. –Así como la naturaleza se explicita en los elementos universales, entre los cuales el *aire* es la esencia transparente puramente universal *que permanece* —el agua, en cambio, la esencia que es siempre *sacrificada*— el fuego, la unidad que *infunde-alma* a la naturaleza, que asimismo disuelve siempre lo que se le opone, así como escinde en él su unidad —la *tierra*, finalmente, el *nudo firme* de esa articulación y el sujeto tanto de esa esencia como de su proceso, de su salir y de su retornar— asimismo se explicita como un mundo la *esencia* interior o el espíritu simple de la realidad-efectiva autoconsciente en esas mismas

masas universales, pero espirituales —en la primera *masa*, lo *en sí universal*, la esencia espiritual *igual-consigo-misma*— en la otra, la esencia *que-está-siendo-para-sí*, devenida *desigual* dentro de sí, que se *sacrifica* y *se entrega*, y en la *tercera*, que como autoconsciencia es sujeto y tiene en ella misma de manera inmediata la fuerza del fuego —en la primera esencia ella es consciente de sí como del *ser-en-sí*; en la segunda, en cambio, ella tiene el devenir del *ser-para-sí* mediante el sacrificio de lo universal. No obstante, el espíritu mismo es el *ser-en-y-para-sí* del todo que se escinde en la sustancia en cuanto lo permanente, y en ella en cuanto se-sacrifica, y asimismo se *recupera* de nuevo en su unidad, tanto a la manera de la llama que irrumpe y la devora como a la manera de la figura permanente de dicha unidad. –Vemos que estas esencias corresponden a la entidad-común y a la familia del mundo ético[55], pero sin poseer el espíritu doméstico que estas tienen; por el contrario, si a este espíritu el destino le resulta ajeno[56], la autoconsciencia en cambio es y se sabe aquí como el poder efectivo de las mismas.

[56] Es necesario considerar a estos miembros tal como ellos son representados en primer término dentro de la pura consciencia como *pensamientos* o siendo-*en-sí*, como también en cuanto se los representa en la consciencia efectiva como esencias *objetivas*. –En aquella forma de la simplicidad, la primera esencia [entidad] de toda consciencia en cuanto *igual consigo*, inmediata e inmutable, es lo *bueno* —es el poder de lo *en-sí*, {269-270} espiritual e independiente, junto al cual el movimiento de la consciencia que-está-siendo-para-sí solo juega un papel secundario. La otra esencia [entidad], por el contrario, es la esencia espiritual *pasiva* o lo universal, en la medida en que se abandona y deja que los individuos se tomen en ella la consciencia de su singularidad; es la esencia nula, lo *malo*. –Este absoluto disolverse de la esencia es él mismo permanente; así como la primera esencia es fundamento, punto de partida y resultado de los individuos, y estos están allí de manera puramente universal, así, por el contrario, la segunda esencia es, por una parte, el *ser para otro* que se sacrifica y, por la otra, justamente por ello, su constante retorno a sí misma como lo *singular* y su permanente *devenir-para-sí*.

---

55 Ver: VI, [10] a [13].

56 Ver: VI, [35] final: "Viene a ser en el igual sometimiento de ambos lados [...]".

[57] Pero estos *pensamientos* simples de lo bueno y lo malo se extrañan igualmente de manera inmediata; son *efectivamente* y en la consciencia efectiva en cuanto momentos *objetivos*. Así, la primera esencia [entidad] es el *poder-estatal* y la otra, la *riqueza*. –El poder-estatal, así como es la *sustancia* simple, es también la *obra* universal —es la *Cosa misma* absoluta en donde se les expresa a los individuos su *esencia* y en donde la singularidad de estos es simplemente solo consciencia de su *universalidad*— el poder-estatal es igualmente la obra y el simple *resultado*, del cual desaparece su proveniencia del hacer de los individuos; y que permanece como fundamento absoluto y como consistencia de todo hacer de los mismos. –Por esa determinación de su inmutable igualdad-consigo-misma, esta *simple* sustancia etérea de la vida de los individuos es *ser*, y con ello únicamente *ser para otro*. Ella es entonces, en sí y de manera inmediata, lo opuesto de sí misma, o sea, *riqueza*. A pesar de que esta es en verdad lo pasivo o nulo, es asimismo esencia espiritual universal, e igualmente el *resultado proveniente* sin interrupción del *trabajo* y del *hacer de todos*, así como se disuelve igualmente de nuevo en el *disfrute* de todos. Es cierto que en el disfrute la individualidad deviene *para sí* o en cuanto *singular*, pero ese disfrute mismo es resultado del hacer universal; así como él, a su vez, suscita el trabajo universal y el disfrute de todos. Lo *efectivo* tiene simplemente el significado espiritual de ser de manera inmediata universal. Parece ciertamente que en este momento cada singular obra *en-interés-propio*; porque es el momento en el que él se da la consciencia de ser para sí, y por ello no lo toma como algo espiritual; solo que, incluso viéndolo externamente, se muestra que en su disfrute da a disfrutar a todos los demás, así como en su trabajo lo hace tanto para todos como para sí y todos para él. Su *ser-para-sí* es por ello en sí *universal* y el interés-propio es algo que solo se-ha-querido-decir[57], que no puede llegar a hacer efectivo aquello que quiere-decir, a saber, hacer algo que no beneficie a todos.

[57] *Etwas nur Gemeintes*: 'algo solo opinado', 'que solo se ha querido decir'. Una vez más aparece la polisemia del verbo *meinen*: 'querer decir', 'opinar', 'hacer referencia a'. Ver: I, nota 2.

[B. El juicio de la autoconsciencia, la consciencia noble y la vil]

[58] En estos dos poderes espirituales conoce entonces la autoconsciencia su sustancia, su contenido y su fin; ve allí su esencia-doble, en la una {270-271} su *ser-en-sí*, en la otra su *ser-para-sí*. –Sin embargo, es a la vez, en cuanto espíritu, la *unidad* negativa de su consistir, así como la separación entre la individualidad y lo universal o entre la realidad-efectiva y el sí-mismo. Por lo tanto, señorío y riqueza están presentes para el individuo como objetos, es decir, como objetos de los cuales se sabe *libre* y considera que puede escoger entre ellos, e incluso no escoger a ninguno de los dos. En cuanto esta consciencia libre y *pura*, el individuo se contrapone a la esencia como a una que solo es *para él*. Tiene entonces a la esencia como *esencia* dentro de sí. –En esta pura consciencia, los momentos de la sustancia no son para él poder-estatal y riqueza, sino los pensamientos de *bueno* y *malo*. –No obstante, la autoconsciencia es además la referencia de su pura consciencia a su consciencia efectiva, la referencia de lo pensado a la esencia objetiva, ella es esencialmente el *juicio*. –Es cierto que, mediante sus determinaciones inmediatas, ya está determinado para ambos lados de la esencia efectiva cuál es lo bueno y cuál lo malo; aquel el poder-estatal, este la riqueza. Solo que este primer juicio no puede considerarse como un juicio espiritual porque, en él, uno de los lados ha sido determinado únicamente como lo que-está-siendo-*en-sí* o lo positivo y el otro únicamente como lo que-está-siendo-*para-sí* y lo negativo[58]. Pero, en cuanto esencias espirituales, cada una es la compenetración de ambos momentos, no se agota por consiguiente en aquellas determinaciones; y la autoconsciencia que se refiere a ellas es *en* y *para sí*; tiene entonces que referirse a cada una de manera doble, con lo cual se pondrá de manifiesto su naturaleza de ser determinaciones extrañadas de sí.

[59] Para la autoconsciencia es ahora *bueno* y *en sí* aquel objeto en el que ella misma se encuentra, mientras que es malo aquel en el que encuentre lo contrario de ella; lo *bueno* es la *igualdad* de la realidad objetiva con ella; lo *malo*, en cambio, su *desigualdad*. A la vez, lo que *para*

---

[58] Ver: VI, [56]: "–En aquella forma de la [...]".

la autoconsciencia es bueno y malo, es *en sí* bueno y malo, porque ella es precisamente aquello en donde estos dos momentos del ser *en sí* y del ser *para ella* son lo mismo; ella es el espíritu efectivo de las esencias objetivas y el juicio que demuestra su poder sobre ellas al *convertirlas* en aquello que son *en sí*. Su criterio y su verdad no es cómo ellos sean en sí mismos de manera inmediata lo *igual* o lo *desigual*, es decir, el abstracto ser-en-sí o ser-para-sí, sino qué son ellos en la referencia del espíritu a ellos; es decir, su igualdad o desigualdad con él. Su *referencia* a ellos, que puestos en primer término como *objetos* se vuelven *por el espíritu* lo *en-sí*, será a la vez su *reflexión dentro de sí mismos* por la que obtienen ser espiritual efectivo y se hace presente lo que es *su espíritu*. Sin embargo, así como su primera *determinación inmediata* se distingue de la *referencia* del espíritu a ellos, asimismo se distinguirá también lo tercero, es decir, el espíritu propio de los mismos, de lo segundo[59]. –En primer lugar, el *segundo en-sí* de los mismos que sale a relucir mediante {271-272} la referencia del espíritu a ellos, tiene que presentarse ya de otro modo que el *inmediato* porque esta *mediación* del espíritu mueve, más bien, la determinación *inmediata* y la convierte en algo otro.

[60] Según esto, la consciencia que-está-siendo-*en-y-para-sí* encuentra sin duda en el *poder-estatal* su *esencia simple* y su *consistir* sin más, solo que no su individualidad como tal, pero sí su *en-sí*, no su ser-*para-sí*, ella encuentra allí, más bien, recusado el hacer en cuanto hacer singular y sometido a obediencia. Por lo tanto, el individuo se reflexiona dentro de sí mismo frente a ese poder; este es para él la esencia represora y lo *malo*; porque en lugar de ser lo igual, es lo simplemente desigual para la individualidad. –Por el contrario, la *riqueza* es lo *bueno*; se orienta al disfrute universal, se entrega y le proporciona a todos la consciencia de su *sí-mismo*. Ella es *en sí* benefactor universal; cuando falla en algún beneficio y no satisface todas las necesidades, se trata de una contingencia que no afecta para nada su esencia universal necesaria de comunicarse a todos los singulares y ser un donante de mil manos.

[61] Estos dos juicios le dan al pensamiento de bueno y malo un contenido que es lo contrario del que tenían para nosotros. –No obstante, la

---

[59] Ver: VI, [66] y [79]; [83] final: "–Se hace presente aquí, [...]".

autoconsciencia se ha referido a sus objetos únicamente de manera apenas incompleta, a saber, solo según el patrón-de-medida del *ser para sí*. Ahora bien, la consciencia es igualmente esencia que-está-siendo-*en-sí* y tiene que hacer de este lado igualmente el patrón-de-medida, con lo cual viene a perfeccionarse el juicio espiritual. Según este lado, el *poder-estatal* le expresa a la consciencia su *esencia*; poder que es en parte ley quiescente y, en parte, gobierno y mandato que ordena los movimientos singulares del hacer universal; lo uno, la ley, es la sustancia simple misma, lo otro, el gobierno, es el hacer de esta sustancia que se vivifica y se mantiene a sí misma y a todos. El individuo, entonces, encuentra allí expresados, organizados y activados su fundamento y su esencia. Inversamente, mediante el disfrute de la *riqueza*, el individuo no experimenta su esencia universal, sino que obtiene únicamente la consciencia *efímera* y el disfrute de sí mismo como de una *singularidad* que-está-siendo-para-sí, y de la *desigualdad* con su esencia. –De modo que, los conceptos de bueno y malo obtienen aquí el significado opuesto al anterior.

[62] De estas dos maneras de juzgar, la una encuentra una *igualdad* y la otra una *desigualdad*; la primera consciencia que juzga encuentra el poder-estatal *desigual* a ella y el disfrute de la riqueza *igual* a ella; la segunda, por el contrario, encuentra al primero igual y al segundo *desigual* a ella. Se da así un doble *encontrar-igual* y un doble *encontrar-desigual*, una referencia contrapuesta a los dos esencialidades reales. –Nosotros mismos tenemos que juzgar estos distintos juicios, para lo cual tenemos que aplicar el patrón-de-medida establecido. La referencia de la consciencia que *encuentra-igual* es, según esto, lo *bueno*, y la {272-273} que encuentra-desigual, lo *malo*; y estas dos manera de referencia serán fijadas ellas mismas como *distintas figuras de la consciencia*. Al comportarse de manera diversa, la consciencia misma se sitúa bajo la determinación de la diferenciación entre ser buena o mala, y no según que tenga como principio el *ser para sí* o el puro *ser-en-sí*, porque ambos son momentos igualmente esenciales; el doble juzgar que se ha considerado presentaba los principios separados y contenía, por consiguiente, solo maneras *abstractas* de *juzgar*. La consciencia efectiva tiene en ella ambos principios y la distinción cae únicamente en su *esencia*, a saber, en la *referencia* de sí misma a lo real.

[63] La manera de esta referencia es la contrapuesta, la una es relacionarse[60] con el poder-estatal y la riqueza como con algo *igual*, la otra, como con algo *desigual*. –La consciencia de la referencia que-encuentra-igual es la *noble*. En el poder público ella considera que es igual con ella el tener en él su *esencia simple* y la activación de esta, así como estar al servicio de la obediencia efectiva y del respeto interior hacia él. Asimismo, en la riqueza considera que esta le proporciona la consciencia de su otro lado esencial, del *ser-para-sí*; por eso la considera igualmente como *esencia* en referencia a sí, reconoce como benefactor a aquel de quien la disfruta y se considera obligada al agradecimiento.

[64] La consciencia de la otra referencia, por el contrario, es la *vil*, la que mantiene firme la *desigualdad* con ambas esencialidades; ve entonces en el poder-gobernante una atadura y *opresión* del *ser-para-sí*, y odia por consiguiente al gobernante, le obedece solo con alevosía y se halla siempre dispuesta a la rebelión —en la riqueza, mediante la cual llega al disfrute de su ser-para-sí, esta consciencia considera igualmente solo la desigualdad, a saber, la desigualdad con la *esencia* que permanece; como ella llega por la riqueza únicamente a la consciencia de la singularidad y del disfrute pasajero, lo ama, pero lo desprecia, y con el desaparecer del goce, de lo que en sí desaparece, considera que desaparece también su relación con el rico.

[65] Estas referencias solo ahora vienen a expresar el *juicio*, la determinación de aquello que son las dos esencias para la consciencia en cuanto *objetos*, todavía no *en* y *para sí*. La reflexión que es representada en el juicio es, en parte, apenas *para nosotros* un poner de una determinación así como de la otra y, por consiguiente, un igual superar a ambas, aún no la reflexión de las determinaciones para la consciencia misma. En parte, ellas son solo inmediatamente *esencias*, ni han devenido tales, ni son en ellas *auto*consciencia; aquello para lo cual ellas son no es todavía lo que las vivifica; {273-274} son predicados que no son todavía sujetos. En virtud de esa separación, también el todo del juicio espiritual se dispersa todavía en dos consciencias, cada una de las cuales se halla

[60] El verbo *verhalten* puede entenderse como 'comportarse' o 'relacionarse'; de ahí *Verhältnis*, 'relación'.

bajo una determinación unilateral. –Así como ahora, en primer lugar, la *indiferencia* de ambos lados del extrañamiento —del uno, del *en-sí* de la pura consciencia, a saber, del *pensamiento* determinado sobre bien y mal— y del otro, de su *estar-ahí* en cuanto poder-estatal y riqueza —se elevó a la referencia entre ambos, al *juicio*; así también esta referencia exterior tiene que elevarse a la unidad interior o elevarse en cuanto referencia del pensar a la realidad-efectiva y sacar a relucir el espíritu de ambas figuras del juicio. Esto sucede en la medida en que el *juicio* deviene *silogismo*, movimiento mediador en donde sale a relucir la necesidad y el término-medio de ambos lados del juicio.

[Γ. El servicio y el consejo]

[66] Así pues, la consciencia noble se encuentra en el juicio de tal manera contrapuesta al poder-estatal, que este ciertamente no es todavía un sí-mismo, sino apenas la sustancia universal, de la cual, no obstante, ella es consciente como de su *esencia*, como del fin y contenido absoluto. Al referirse así positivamente a él, ella se comporta negativamente con respecto a sus propios fines, a su contenido particular y a su estar-ahí. Se trata del heroísmo del *servicio* —de la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal y con ello trae a este último a la existencia (*Dasein*)— de la *persona* que por sí misma renuncia a la posesión y al disfrute, y obra y es efectiva para al poder establecido.

[67] Mediante este movimiento se conecta[61] lo universal con el estar-ahí sin más, así como la consciencia que-está-siendo se forma, mediante ese desasimiento, hasta alcanzar esencialidad[62]. Aquello de lo cual se extraña esta consciencia en el servicio es su consciencia sumergida en el estar-ahí; pero el *ser* extrañado de sí es lo *en-sí*; por esa formación él obtiene estima ante sí mismo y con los otros. –Pero el poder-estatal, que entonces solo era lo universal *pensado*, lo *en-sí*, se convierte, justamente por ese movimiento, en el universal *que-está-siendo*, en el *poder* efectivo.

---

[61] El verbo *zussamenschliessen* conlleva la idea de una conexión silogística (*Schluss*), es decir, mediada.

[62] La expresión "sich bilden zur Wesentlichkeit" puede traducirse: "formarse hacia la esencialidad".

Lo es únicamente en la obediencia efectiva que él obtiene mediante el *juicio* de la autoconsciencia de que tal poder es la *esencia* y mediante el sacrificio libre de esa misma autoconsciencia. Este hacer que conecta a la esencia con el sí-mismo hace surgir la realidad-efectiva *doble*, a saber, a sí misma como aquello que tiene *verdadera* realidad-efectiva, y al poder-estatal como lo *verdadero* que *tiene vigencia*.

[68] Sin embargo, esa realidad-efectiva doble no es todavía, mediante ese extrañamiento, una autoconsciencia que se sabe en cuanto poder-estatal; es únicamente la ley de dicho poder o su en-sí que tiene vigencia; ella no tiene todavía ninguna *voluntad particular* porque la autoconsciencia que sirve no se ha desasido todavía de su puro sí-mismo y no ha vivificado con ello al poder-estatal, sino únicamente con su ser; solo le ha sacrificado su *estar-ahí*, no su ser-*en-sí*. {274-275} –Esta autoconsciencia vale como una que es adecuada a la *esencia*, ella es reconocida en virtud de su ser-*en-sí*. Los demás encuentran en ella su *esencia* activada, pero no su ser-para-sí —encuentran colmado su pensar o su pura consciencia, pero no su individualidad. Por consiguiente, ella tiene vigencia en los *pensamientos* de aquellos y disfruta del *honor*. Es el vasallo *orgulloso* que actúa para el poder-estatal en cuanto este no es voluntad propia sino *esencial*, y que vale para sí únicamente en ese *honor*, únicamente en el representar *esencial* de la opinión universal, no en la opinión *agradecida* de la individualidad porque él no le ha ayudado a esta a conseguir su *ser-para-sí*. Su *lenguaje*, cuando se refiera a la voluntad propia del poder-estatal que todavía no se ha determinado, sería el *consejo* que él dispensa para el mayor bien de todos.

[69] De ahí que el poder-estatal carezca todavía de voluntad frente al consejo y no decida entre las diversas opiniones con respecto al bien universal. Todavía no es *gobierno* y, por lo tanto, no es todavía en verdad poder-estatal efectivo. –El *ser-para-sí*, la *voluntad*, que como voluntad todavía no se ha sacrificado, es el espíritu de los estamentos, interior y aislado, que, frente a ese lenguaje acerca lo mejor *para todos*, se reserva algo *particular* mejor para él y se inclina a convertir esa charlatanería de lo mejor para todos en un sucedáneo del obrar. En realidad, el sacrificio del estar-ahí que se lleva a cabo en el servicio es completo cuando ha llegado hasta la muerte; pero haber superado el peligro de muerte al que se ha sobrevivido deja pendiente un estar-ahí determinado y con

ello un *ser-para-sí particular* que convierte en ambiguo y sospechoso al consejo acerca de lo mejor para todos, que se guarda para sí, de hecho, la voluntad particular frente al poder estatal. Se comporta así todavía de manera desigual frente al poder-estatal y cae bajo la determinación de la consciencia vil de estar siempre dispuesta a la rebelión.

[70] Esta contradicción que la consciencia tiene que superar contiene, en esa forma de situarse en la desigualdad del *ser-para-sí* con respecto a la universalidad del poder-estatal, a la vez la forma de que aquel desasimiento del estar-ahí, en cuanto viene a cumplirse a cabalidad con la muerte, es él mismo una forma que-está-siendo, no una que retorne a la consciencia, –contiene la forma de que esta consciencia no sobrevive a ese desasimiento y es en y para sí, sino que pasa únicamente a lo contrario irreconciliado. De modo que, el verdadero sacrificio del *ser-para-sí* es únicamente aquel en el que el ser-para-sí se entrega tan plenamente como en la muerte, pero en ese desasimiento a la vez se mantiene; con lo cual llega a ser efectivamente como aquello que él es en sí, a saber, como la unidad idéntica de sí mismo y de sí como de lo contrapuesto. Debido a que el espíritu interior apartado, el sí-mismo como tal, surge y se extraña, el poder-estatal viene a la vez a ser elevado a sí-mismo propio; así {275-276} como, sin ese extrañamiento, las acciones del honor, las de la consciencia noble y los consejos de su parecer seguirían siendo aquella ambigüedad que tendría todavía aquella reservada reticencia propia de la intención particular y de la terquedad.

[2.1.1.2. El lenguaje como la realidad-efectiva del extrañamiento o de la formación]

[71] Ahora bien, este extrañamiento tiene lugar únicamente en el *lenguaje*, que se presenta aquí en su significado peculiar. –En el mundo de la eticidad el lenguaje es *ley* y *mandato* —en el mundo de la realidad-efectiva viene a ser *consejo*, tiene como contenido la *esencia* y es su forma; pero aquí él obtiene como contenido la forma misma que él es y vale como *lenguaje*; se trata de la fuerza del hablar como la de aquello que ejecuta lo que hay que ejecutar. Esto es así pues el lenguaje es el *estar-ahí* del puro sí-mismo como sí-mismo; en él viene a la existencia como tal la *singularidad que-está-siendo-para-sí* de la autoconsciencia, de modo que es

para otros. En otros casos, yo como este *puro yo* no está *ahí*; en cualquier otra expresión él se halla sumergido en una realidad-efectiva y con una figura de la cual él puede retrotraerse; él se halla reflexionado dentro de sí desde su acción, así como desde su expresión fisiognómica y abandona un tal estar-ahí imperfecto sin-alma, en el que siempre hay tanto demasiado como demasiado poco[63]. El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza, solo él dice *yo*, yo mismo. Este su *estar-ahí* como *estar-ahí* es una objetividad que tiene en el lenguaje su verdadera naturaleza. *Yo* es *este yo* —pero igualmente *universal*; su aparecer es igualmente de manera inmediata el desasimiento [exteriorización], el desaparecer de *este* yo y, por ello, su permanecer en su universalidad. El yo que se expresa es *escuchado*; se trata de un contagio en el que él de inmediato ha pasado a la unidad con aquellos para los cuales está ahí y es una autoconsciencia universal. –Al ser *escuchada*, con ello su mismo estar-ahí se desvanece de inmediato; ese su ser-otro es recuperado dentro de sí; y en esto precisamente consiste su estar-ahí, en cuanto un *ahora* autoconsciente tal como está ahí, no está ahí y, mediante este desaparecer, está ahí. Este desaparecer es así él mismo inmediatamente su permanecer; es su propio saber de sí, y su saber de sí como de alguien que ha pasado a otro sí-mismo, que ha sido escuchado y es universal.

[72] El espíritu obtiene aquí esa realidad-efectiva porque los extremos, cuya unidad es él, tienen igualmente la determinación de ser para sí realidades-efectivas propias. La unidad de estas se disgrega en lados rígidos cada uno de los cuales es para el otro objeto efectivo excluido de él. La unidad se presenta entonces como un término-medio que viene a ser excluido y distinguido de la realidad separada de los lados; ella misma tiene, por consiguiente, una objetividad propia distinta de sus lados y es *para sí*, es decir, ella es un estar-siendo-ahí. La *sustancia espiritual* viene a ingresar como tal a la existencia solo en cuanto ha ganado como lados suyos tales autoconsciencias, que saben a este puro sí-mismo {276-277} como realidad-efectiva *inmediatamente vigente* y con ello saben, de manera igualmente inmediata, que lo es únicamente mediante la *mediación* extrañante. Mediante el primer saber, esos lados

---

[63] Ver: V, [82].

son los momentos para la categoría que se sabe a sí misma, y con ello se han depurado hasta el punto de ser momentos del espíritu; mediante el segundo, el espíritu ingresa a la existencia (*Dasein*) como espiritualidad. –Él es así el término-medio que presupone aquellos extremos y es generado mediante el estar-ahí de ellos —pero es igualmente el todo espiritual que surge entre ellos y que se escinde en ellos y, mediante ese contacto con el todo, viene a generar a cada uno en su principio. –Que ambos extremos se hallen *en sí* ya superados y desintegrados, es lo que hace surgir su unidad, y esta es el movimiento que los conecta[64] a ambos, intercambia sus determinaciones y en verdad los conecta *en cada uno de los extremos*. Con ello, esta mediación pone al *concepto* de cada uno de los dos extremos en su realidad-efectiva o ella convierte en su espíritu aquello que cada uno es *en sí*.

[73] Ambos extremos, el poder-estatal y la consciencia noble, son desintegrados por esta última; aquel en la abstracta universalidad que es obedecida y en la voluntad que-está-siendo-para-sí pero que todavía no le corresponde a dicha universalidad; este, en la obediencia del estar-ahí superado o en el *ser-en-sí* de la autoestima y del honor —y en el puro ser-para-sí todavía no superado, en la voluntad que permanece aún al acecho. Los dos momentos en los que vinieron a purificarse los dos lados, y que son por ello momentos del lenguaje, son lo *universal abstracto* que se denomina lo mejor para todos, y el *puro sí-mismo* que, en el servicio, ha renunciado a su consciencia sumergida en el múltiple estar-ahí. En el concepto ambos son lo mismo, porque sí-mismo puro es justamente el sí-mismo abstractamente universal, y es por ello por lo que la unidad de ambos es puesta como su término-medio. No obstante, el *sí-mismo* solo viene a ser efectivo en el extremo de la consciencia —mientras que lo *en-sí* lo llega a ser solo en el extremo del poder-estatal; a la consciencia lo que le hace falta es que el poder-estatal haya pasado a ella no solo como *honor*, sino efectivamente— y al poder-estatal le hace falta que se lo obedezca no solamente como lo llamado *mejor para todos*, sino como voluntad o que él fuera el sí-mismo que decidiera. La unidad del

---

[64] Conviene recordar que el verbo 'conectar' corresponde a *zusammenschliessen*, que connota un proceso silogístico.

concepto en el que el poder-estatal se halla aún y para el cual la consciencia se ha purificado, llega a ser efectiva en este *movimiento mediador* cuyo estar-ahí simple, como término-medio, es el lenguaje. –Pero ella no tiene aún como sus lados a dos sí-mismos presentes como *sí-mismos*; por consiguiente, este lenguaje no es todavía el espíritu tal como él se sabe y se expresa a plenitud.

[A. La adulación]

[74] La consciencia noble, puesto que ella es el extremo del sí-mismo, aparece como aquello de donde parte el *lenguaje* mediante el cual los lados de la relación se configuran en un todo viviente. –El heroísmo del servicio mudo {277-278} se convierte en el *heroísmo* de la *adulación*. Esta reflexión hablante del servicio constituye el término-medio espiritual que se disgrega y reflexiona dentro de sí misma no solamente su extremo propio, sino que también reflexiona al extremo del poder universal dentro de este mismo y a este último, que solo es *en sí*, lo convierte en *ser-para-sí* y en la singularidad de la autoconsciencia. Esta llega a ser de esa manera el espíritu de este poder —ser un *monarca absoluto*— *absoluto*, el lenguaje de la adulación eleva el poder a su *universalidad* purificada —el momento como producto del lenguaje, es decir, del estar-ahí depurado hasta ser espíritu, es una igualdad-consigo purificada— *monarca*, la adulación eleva asimismo la *singularidad* a su cima; aquello de lo que se desase la consciencia noble por este lado de la unidad espiritual simple es el puro *en-sí de su pensar*, su mismo yo. De manera más determinada, el lenguaje eleva con ello la singularidad, que por lo demás es solo algo que *se-quiere-decir*[65], a su pureza que-está-siendo-ahí, al darle al monarca el *nombre* propio; porque el nombre es lo único en donde la *distinción* del singular con respecto a todos los demás no solo *se-quiere-decir*, sino que se la hace efectiva; en el nombre el singular *vale* como puro singular ya no solamente en su consciencia, sino en la consciencia de todos. De modo que, con él el monarca viene a ser separado simplemente de todos, segregado y solitario; en el nombre él es el átomo que no puede participar nada de su esencia y no tiene nadie igual a él. –Con ello, ese nombre es

---

[65] Ver: I, [8]: "No obstante, como vemos [...]".

la reflexión dentro de sí o la *realidad-efectiva* que tiene en *ella misma* el poder universal; por el nombre, tal realidad es el monarca. A la inversa, él, *este singular, se* sabe por ello *este singular* en cuanto poder universal y sabe que los nobles no solamente se hallan dispuestos al servicio del poder-estatal, sino que se establecen como *adorno* en torno al trono, y que ellos, a quien se sienta en él, siempre le *dicen* lo que él *es.*

[75] De esa manera, el lenguaje de su alabanza es el espíritu que, en el *mismo poder-estatal*, conecta los dos extremos; él reflexiona dentro de sí al poder abstracto y le da el momento del otro extremo, el *ser-para-sí* que quiere y decide y con ello le da existencia autoconsciente; o con ello esta autoconsciencia *singular efectiva* llega a *saberse con certeza* como el poder. El lenguaje es el punto del sí-mismo al que, mediante el desasimiento [exteriorización] de la *certeza interior*, han venido a confluir los muchos puntos. –Sin embargo, como este espíritu propio del *poder-estatal* consiste en tener su realidad-efectiva y su sustento en el sacrificio del hacer y del pensar de la consciencia noble, el poder-estatal es la *autosuficiencia que se ha extrañado*; la consciencia noble, es decir, el extremo del *ser-para-sí* recupera el extremo de la *universalidad efectiva* para la universalidad del pensar de la cual se había desasido; el poder {278-279} del Estado *se ha pasado* a ella. Es en la universalidad del pensar donde el poder-estatal viene a ser verdaderamente ejercido; en su *ser-para-sí*, ese poder deja de ser la *esencia indolente*, tal como se había mostrado en cuanto extremo del ser-en-sí abstracto. –Considerado *en sí*, el *poder-del-Estado reflexionado dentro de sí* o que se ha vuelto espíritu, no significa sino que se ha vuelto *momento* de la *autoconsciencia*, es decir, que solo es en tanto que *superado.* Con esto, el poder-del-Estado es ahora la esencia, en cuanto su espíritu consiste en ser sacrificado y abandonado o él existe como *riqueza.* –Es cierto que él se mantiene a la vez como una realidad-efectiva contrapuesta a la riqueza, en la que se convierte siempre de acuerdo con su concepto; pero como una realidad-efectiva cuyo concepto es precisamente ese movimiento de pasar a su contrario, al desasimiento del poder mediante el servicio y la veneración, por los cuales llega a ser. El *sí-mismo* peculiar, que es la voluntad del poder-del-Estado, al desechar a la consciencia noble deviene entonces para sí, se convierte en la universalidad que se desase [se exterioriza] en una perfecta singularidad y contingencia a la merced de cualquier voluntad

poderosa; lo que al poder le queda de autosuficiencia *universalmente* reconocida y no comunicable es el nombre vacío.

[76] De modo que, si bien la consciencia noble se ha determinado como aquella que se refiere al poder universal de una manera *igual*[66], la verdad de esta consiste, más bien, en que, en el servicio, mantiene su propio ser-para-sí, pero, en su renuncia propiamente dicha a su personalidad, viene a ser la efectiva superación y el desgarramiento de la sustancia universal. Su espíritu es la relación de la completa desigualdad, por un lado, al mantener su voluntad en su honor[67]; por el otro, como la consciencia noble renuncia a esa misma voluntad, se extraña en parte de su interior y llega a ser la suprema desigualdad consigo misma, y de esa manera somete en parte a ella misma la sustancia universal y la convierte en algo por completo desigual consigo mismo. –Resulta claro que con ello ha desaparecido la determinación que tenía en el *juicio*, contraria a lo que se llamó consciencia vil[68], y con ello desaparece también esta consciencia. Esta última ha logrado su fin, a saber, someter el poder universal al ser-para-sí.

[77] Enriquecida de esa manera mediante el poder universal, la autoconsciencia existe como la *acción-benéfica universal* o ella es la *riqueza* que vuelve a ser ella misma objeto para la consciencia. Esto se debe a que ella es para la consciencia lo universal sometido, es cierto, pero que mediante tal superación no ha retornado aún de manera absoluta dentro del sí-mismo. –El *sí-mismo* no *se* tiene todavía como objeto *en cuanto sí-mismo*, sino que tiene como objeto a la *esencia universal superada*. Como este objeto acaba de llegar a ser, es puesta la referencia *inmediata* de la consciencia a él, consciencia que, por consiguiente, no ha presentado aún su desigualdad con él; se trata de la consciencia noble que obtiene su ser-para-sí en lo universal convertido en inesencial, reconoce por consiguiente al objeto y se muestra agradecida con el benefactor. {279-280}

[78] La riqueza tiene ya en ella misma el momento del ser-para-sí. Ella no es lo universal carente-de-sí-mismo del poder-del-Estado o la ingenua

---

66 VI, [63]: "–La consciencia de la [...]".

67 En otras palabras: al rendir honores a la autoridad, mantiene, sin embargo, su propia voluntad.

68 Ver: VI, [64].

naturaleza inorgánica del espíritu, sino que es ella tal como se afirma en ella misma mediante la voluntad frente al que quiere apoderarse de ella para disfrutarla. No obstante, como la riqueza solo tiene la forma de la esencia, ella es ese ser-para-sí unilateral que no es *en sí*, sino que es, más bien, lo en-sí superado o, en su disfrute, el retorno sin-esencia del individuo dentro de sí mismo. La riqueza misma necesita, por consiguiente, la animación, y el movimiento de su reflexión consiste en que ella, que solo es para sí, devenga *ser-en-sí* y *para-sí*, es decir, que ella, que es la esencia superada, devenga esencia; así obtiene ella su propio espíritu en ella misma. –Puesto que antes se analizó la forma de este movimiento, es suficiente aquí determinar su contenido.

[79] La consciencia noble no se refiere aquí, entonces, al objeto como esencia en general, sino que es el mismo *ser-para-sí* el que es un extraño para ella; ella *encuentra ante sí* su sí-mismo en cuanto tal como una firme realidad-efectiva objetiva que ha recibido de otro ser-para-sí firme. Su objeto es el ser-para-sí; por consiguiente, es lo *suyo*; pero en cuanto es objeto, él es a la vez de manera inmediata una realidad-efectiva ajena que es ser-para-sí propio, voluntad propia, lo que significa que ella ve su sí-mismo en poder de una voluntad ajena de la cual depende si se lo quiere dejar.

[80] La autoconsciencia puede abstraer de cada uno de los lados singulares, y mantiene por eso, dentro del compromiso que le corresponde a ese lado, su ser-reconocida y su *tener-vigencia-en-sí* propios de una esencia que-está-siendo para sí. Pero aquí, desde el lado de su pura realidad-efectiva que le es más propio o de su yo, ella se ve fuera de sí y perteneciendo a otro, ve su *personalidad* como tal dependiente de la contingente personalidad de otro, y dependiendo de la eventualidad de un momento, del capricho o, en todo caso, de la circunstancia más fortuita. –En el estado-jurídico lo que se halla en poder de la esencia objetiva aparece como un *contenido contingente* del que se puede abstraer y el poder no atañe al *sí-mismo* como *tal*, sino que este es, más bien, reconocido[69]. Solo que aquí la autoconsciencia ve que la certeza de sí como tal es lo más inesencial y que la pura personalidad es la absoluta

---

[69] Ver: VI, [43]: "Igual que el escepticismo, [...]".

impersonalidad. El espíritu de su agradecimiento es, por consiguiente, tanto el del más profundo repudio como el de la más profunda rebelión. Como el puro yo mismo se mira fuera de sí y destrozado, en tal situación de destrozo se ha desintegrado y se ha ido al fondo a la vez todo lo que tiene continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno y correcto; todo lo igual se ha disuelto, porque lo que se hace presente es la *más pura desigualdad*, la absoluta falta de esencialidad de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser-para-sí; el mismo yo puro se halla absolutamente destrozado.

[B. El lenguaje del desgarramiento]

[81] Por lo tanto, si esta consciencia recupera ciertamente de la riqueza la objetividad del ser-para-sí y la supera, entonces ella no solamente no está completa según su concepto, {280-281} como en la anterior reflexión, sino que se halla insatisfecha consigo misma; como el sí-mismo se recibe como algo objetivo, la reflexión es la contradicción inmediata puesta en el puro yo mismo. Sin embargo, en cuanto sí-mismo, se sitúa a la vez por encima de esta contradicción, es la absoluta elasticidad que supera de nuevo este ser del sí-mismo ya superado, repudia ese carácter-de-repudiado por el que su ser-para-sí se le vuelve algo extraño y, habiéndose rebelado en contra de ese recibirse a sí mismo, en el *recibir* mismo es *para sí*.

[82] Por consiguiente, como la relación de esta consciencia se halla ligada con ese destrozo absoluto, en su espíritu desaparece la distinción de la consciencia misma de estar determinada como noble en contra de la consciencia *vil*, y ambas vienen a ser la misma. –El espíritu de la riqueza benefactora puede además ser distinguido del espíritu de la consciencia que recibe la acción-benéfica, y hay que considerarlo de manera particular. –El espíritu benefactor era el ser-para-sí sin-esencia, la esencia abandonada. No obstante, mediante su comunicación viene a ser lo *en-sí*; como él ha cumplido su determinación de sacrificarse, supera la singularidad de disfrutar solo para sí y, como singularidad superada, él es *universalidad* o *esencia*. –Lo que este espíritu comunica, lo que les da a otros es el *ser-para-sí*. Pero él no se entrega como una naturaleza sin-sí-mismo, como la condición de la vida que se abandona desprevenidamente, sino como esencia autoconsciente que se mantiene para sí; él no es el poder

inorgánico del elemento que es sabido por la consciencia que lo recibe como en sí pasajero, sino el poder sobre el sí-mismo, poder que se sabe *independiente* y *arbitrario*, y que sabe, a la vez, que lo que él otorga es el sí-mismo de alguien otro. –La riqueza comparte así con el cliente el carácter-de-repudiada, pero, en lugar de la rebelión se hace presente la soberbia. Esto es así pues la riqueza sabe por un lado, así como el cliente, al *ser-para-sí* como una *cosa* contingente; pero ella misma es esa contingencia en poder de la cual se halla la personalidad. En esa soberbia que cree haber conseguido un yo-mismo ajeno mediante una comida y haber logrado con ello el sometimiento de su esencia más íntima, la riqueza pasa por alto la rebelión del otro; pasa por alto el total repudio de toda atadura, ese puro desgarramiento para el cual, en la medida en que la *igualdad-consigo* del ser-para-sí se le ha vuelto simplemente desigual, todo lo igual, todo lo que consiste se halla desgarrado y que, por lo tanto, desgarra sobre todo la opinión y la visión del benefactor. La riqueza se halla, de manera inmediata, ante el abismo más íntimo, ante esta sima sin fondo en la que ha desaparecido todo punto de apoyo y toda sustancia; y no ve en ella sino una cosa ordinaria, un juego de su antojo, un azar de su capricho; su espíritu viene a ser la opinión totalmente inesencial, la superficie abandonada-por-el-espíritu. [281-282]

[83] Así como la autoconsciencia tenía su lenguaje en contra del poder-estatal o el espíritu surgía entre dichos extremos como efectivo término-medio[70], también tiene ella lenguaje en contra de la riqueza, pero, aún más, su rebelión tiene su lenguaje. Aquel lenguaje que le otorga a la riqueza la consciencia de su esencialidad, y con ello se apodera de sí, es igualmente el lenguaje de la adulación, pero de la innoble[71] —porque él sabe que lo que expresa como esencia es la esencia abandonada, lo que no es *en sí*. Sin embargo, el lenguaje de la adulación, como se recordó antes[72], es el espíritu todavía unilateral. Esto se debe a que sus momentos son, es cierto, el *sí-mismo* que ha sido purificado por la formación del servicio hasta la pura existencia, y el *ser-en-sí* del poder. Solo que no se

[70] Ver: VI, [71].

[71] Ver: VI, [74]: "–El heroísmo del servicio mudo [...]".

[72] Ver: VI, [75].

halla en la consciencia de este lenguaje el concepto puro, en el que son lo mismo el simple *sí-mismo* y lo *en-sí*, aquel puro *yo* y esta pura esencia o pensar —esa unidad de ambos lados entre los cuales tiene lugar la acción-mutua no se halla en la consciencia de este lenguaje; el objeto es todavía para él lo *en-sí* en contraposición al sí-mismo; o el objeto no es para él a la vez su propio *sí-mismo* como tal. –Ahora bien, el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje perfecto y el verdadero espíritu existente de todo este mundo de la formación. Esta autoconsciencia, a la que le corresponde la rebelión que repudia su repudio, es inmediatamente la absoluta igualdad-consigo-misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconsciencia consigo misma. Es la igualdad del juicio idéntico en el que una y la misma personalidad es tanto sujeto como predicado. No obstante, este juicio idéntico es a la vez el juicio infinito; porque esta personalidad se halla totalmente escindida, y sujeto y predicado son *entidades* simplemente *indiferentes* que nada tienen que ver la una con la otra, sin unidad necesaria, hasta el punto de que cada una es el poder de una personalidad propia. El *ser-para-sí* tiene *su ser-para-sí* como objeto, como algo simplemente *otro*, y a la vez, de manera igualmente inmediata, como *él mismo* —a sí mismo como un otro, no que este tuviera un contenido diferente, sino que el contenido es el mismo sí-mismo en la forma de absoluta contraposición y de un estar-ahí perfectamente propio e indiferente. –Se hace presente aquí, por lo tanto, el espíritu de este mundo real de la formación, *consciente* de sí en su verdad y *consciente* de su *concepto*.

[84] Este espíritu es ese absoluto y universal trastrocamiento y extrañamiento de la realidad-efectiva y del pensamiento; la *formación pura*. Lo que en ese mundo se experimenta es que no tienen verdad ni la *esencia efectiva* del poder y de la riqueza —ni sus *conceptos determinados* de bien y mal o la consciencia de lo bueno y de lo malo, la consciencia noble y la consciencia vil; sino que todos estos momentos se trastocan, más bien, el uno en el otro, y cada uno es lo contrario de sí mismo. –El poder universal que es la *sustancia*, como alcanza su propia espiritualidad mediante el principio de la individualidad, recibe en él el propio sí-mismo únicamente como nombre y, en cuanto es poder {282-283} *efectivo*, es, más bien, la esencia impotente que se sacrifica ella misma. –Pero esta esencia sin-sí-mismo y abandonada o el sí-mismo convertido en cosa, es,

más bien, el retorno de la esencia dentro de sí misma; es el *ser-para-sí que-está-siendo-para sí*, la existencia del espíritu. –Los *pensamientos* de esas esencias, del *bien* y del *mal*, se trastocan igualmente en este movimiento; lo que es determinado como bueno, es malo; lo que es determinado como malo, es bueno. La consciencia de cada uno de esos momentos, juzgada como la consciencia noble y la vil, es en su verdad, más bien, asimismo lo trastrocado de lo que esas determinaciones deberían ser, lo noble se convierte en vil y repudiado, así como lo repudiable se convierte en la nobleza de la más culta libertad de la autoconsciencia. –Asimismo, considerado de manera formal, todo es *hacia afuera* lo inverso de lo que es *para sí*; y, a su vez, lo que es para sí no lo es en verdad, sino que es algo distinto de lo que quiere ser, el ser-para-sí es, más bien, la pérdida de su sí-mismo y su extrañamiento, su autoconservación. –Entonces, lo que está presente es que todos los momentos ejercen unos con otros una justicia universal, cada uno se extraña en sí mismo, tanto como él se imagina a sí mismo en su contrario y de esa manera lo trastroca. –Sin embargo, el verdadero espíritu es justamente esa unidad de lo absolutamente separado, y él en verdad llega a la existencia precisamente mediante la *realidad-efectiva libre* de esos mismos extremos *sin-sí-mismo*, como el término-medio entre ellos. Su estar-ahí es el *hablar* universal y el *juzgar* desgarrador para el que se disuelven todos aquellos momentos que deben valer como esencias y miembros efectivos del todo, y que es igualmente ese juego consigo mismo autodisolvente. Este juzgar y hablar es por consiguiente lo verdadero e indomeñable, mientras que él subyuga todo; es aquello único con lo que, en este mundo real, en verdad hay que habérselas. Cada parte de este mundo logra así que su espíritu sea expresado o que se hable de ella con espíritu[73] y se diga de ella lo que es. –La consciencia noble toma cada momento como una esencia [entidad] que permanece, y es la falta-de-pensamiento no formada que consiste en no saber que ese momento hace igualmente lo inverso. Mientas que la consciencia desgarrada es la consciencia del trastrocamiento y, en verdad, del trastrocamiento absoluto; el concepto es en ella lo dominante que

[73] La expresión "hablar con espíritu" se refiere al término francés *esprit* en el sentido de 'ingenio', 'originalidad'.

integra los pensamientos que para la honestidad se hallan muy dispersos y su lenguaje es, por consiguiente, muy ingenioso[74].

[I'. La vanidad de la formación]

[85] De modo que, el contenido del discurso del espíritu desde sí mismo y sobre sí mismo es el trastrocamiento de todos los conceptos y realidades, el engaño general tanto de sí mismo como de los otros, y por ello el descaro en expresar tal engaño es justamente la suprema verdad. Este discurso es la locura del músico "que amontonaba y mezclaba treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas, de toda clase de carácteres; {283-284} unas veces, con una voz de bajo, descendía hasta los infiernos, luego se desgañitaba y, con un falsete, desgarraba la estratósfera, sucesivamente furioso, calmado, imperioso y burlón"[75]. –A la consciencia tranquila que de manera honrada pone la melodía de lo bueno y verdadero en la igualdad de los tonos, es decir, en una única nota, este discurso le parece precisamente como "una charlatanería de sabiduría y locura, una mezcla de tanta habilidad y bajeza, de ideas tanto correctas como falsas, de un trastrocamiento tan completo de los sentimientos, de una desvergüenza tan absoluta, como de total franqueza y verdad. La consciencia no podrá evitar adentrarse en todos estos tonos y recorrer, subiendo y bajando toda la escala de sentimientos, desde el más profundo desprecio y repudio hasta la suprema admiración y conmoción; en estos viene a fundirse un toque de ridiculez que les determina su naturaleza"[76]; aquellos tendrán en su franqueza misma un rasgo reconciliador, y en su estremecedora profundidad el omnipotente rasgo que se otorga a sí mismo el espíritu.

---

74 *Geistreich*: 'rico en espíritu' (*esprit*).

75 Cita de *El sobrino de Rameau*; el texto original reza: "encajaba y mezclaba treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas, todo tipo de carácteres; a veces con voz de bajo descendiendo hasta los infiernos; otras, en falsete, desgañitándose, hasta desgarrar la estratósfera, imitando la compostura, el andar, el gesto de los diferentes personajes que cantaban; sucesivamente furioso, sosegado, imperioso, burlón", p. 104. Ver antes: nota 53.

76 Hegel cita nuevamente a Diderot, pero lo hace utilizando libremente diversas formulaciones. Una lectura de la obra ofrece elementos que ayudan a comprender mejor esta parte del "espíritu extrañado de sí".

[86] Si, frente al discurso de esta confusión que es clara para sí misma, consideramos el discurso de aquella *consciencia simple* de lo malo y lo bueno, esta última, ante la elocuencia del espíritu de la formación solo puede ser monosilábica; porque esa consciencia no puede decirle nada a este espíritu que él mismo no sepa y diga. Si la consciencia va más allá de su carácter-monosilábico, dice entonces lo mismo que el espíritu expresa, pero con ello comete además la torpeza de creer que dice algo nuevo y distinto. Incluso sus sílabas *abominables, viles,* son ya esa torpeza porque aquel espíritu las dice por sí mismo. Si este espíritu en su discurso trastoca todo lo unísono, ya que eso igual a sí es solo una abstracción pero en su realidad-efectiva es el trastrocamiento en sí mismo, y si, por el contrario, la consciencia recta toma bajo su cuidado lo bueno y lo noble, es decir, lo que se mantiene igual en su desasimiento [exteriorización], y lo hace de la única manera posible aquí —a saber, que ella no pierde su valor por estar *conectada* con lo malo o estar *mezclada* con él; porque esto viene a ser su *condición* y *necesidad*, y en ello consiste la *sabiduría* de la naturaleza[77]— entonces esa consciencia, al haber creído contradecirse, con ello únicamente ha resumido de una manera trivial el discurso del espíritu, manera que, al carecer de pensamiento en cuanto establece lo *contrario* de lo noble y bueno como *condición* y *necesidad* de lo noble y bueno, cree decir algo distinto a que lo llamado noble y bueno es en su esencia lo trastrocado de sí mismo, así como lo malo es, por el contrario, lo excelente.

---

[77] La referencia no es a Diderot, sino a reflexiones de Jean-Batiste-René Robinet (1735-1820) sobre el equilibrio entre bien y mal: "Es suficiente para concluir que la armonía de la naturaleza es el acuerdo perfecto del bien y del mal, que su variedad iguala la suma de las combinaciones de estas dos esencias contrarias y siempre unidas". "El espectáculo del universo nos ha mostrado por todas partes el mal al lado del bien; el dolor a continuación del placer, la verdad cerca de la mentira, la virtud y el vicio confundidos juntos hasta el punto de ilusionarnos [...]. La armonía del mundo resulta de ese contraste impresionante: la idea de su belleza se compone de las dos nociones de bien y mal. La imagen constante de esta igualdad precisa nos hace suponer su necesidad [...]. Nos hemos convencido de que allí donde no puede haber bondad pura, el bien se halla necesariamente aliado a un mal que lo iguala en número y en calidad": *De la Natura. Nouvelle édition revue, corrigée & augmentée par l'Auteur.*

[87] Si la consciencia simple reemplaza este *pensamiento* sin-espíritu mediante la *realidad-efectiva* de lo excelente, al presentar a este último en el *ejemplo* de un caso {284-285} fingido o también de una anécdota verdadera, y muestra así que no es un nombre vacío sino que se halla presente, se le contrapone entonces la realidad-efectiva *universal* del hacer trastrocado propio de la totalidad del mundo real, en donde aquel ejemplo no constituye, por consiguiente, sino algo por completo singular, una *espèce*[78]; y presentar el estar-ahí de lo bueno y noble como una anécdota singular, ya sea fingida o verdadera, es lo más amargo que se puede decir de él. –Si finalmente la consciencia simple exige la disolución de todo este mundo del trastrocamiento, sin embargo, no se le puede exigir al *individuo* que se aleje de él, porque Diógenes en el barril está condicionado por ese mundo[79], y la exigencia al singular es justamente aquello que vale como lo malo, a saber, cuidar *de sí en cuanto singular*. Ahora bien, dirigida a la *individualidad* universal, la exigencia de ese alejamiento no puede significar que la razón renuncie de nuevo a la consciencia espiritual formada a la cual ha llegado, que vuelva a hundir la extensa riqueza de sus momentos en la simplicidad del corazón natural, y que vuelva a caer en el estado salvaje y la cercanía a la consciencia animal, cuya naturaleza es llamada también inocencia[80]; sino que la exigencia de esa disolución solamente puede ir al espíritu de la formación misma, para que retorne a sí mismo desde su confusión como *espíritu* y logre una consciencia aún más elevada.

[88] Ahora bien, de hecho el espíritu ya ha realizado eso en sí. El desgarramiento de la consciencia consciente de sí misma y que se expresa, es la risa burlona sobre el estar-ahí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí misma; y es a la vez el aún perceptible apagarse de toda esa confusión. –Esa vanidad de toda realidad-efectiva y de todo concepto determinado, vanidad que se percibe a sí misma, es la reflexión duplicada

---

78 *Espèce*: ver antes: [52] final y nota 53.

79 Alusión al cínico griego Diógenes de Sinope (± 412-323 a. C.), quien buscó renunciar a todo y vivía en un barril o una tinaja.

80 Referencia a la invitación de Rousseau para regresar a las costumbres sencillas y puras propias el estado natural, y también, probablemente, a la carta de rechazo de tal invitación por parte de F. M. A. Voltaire.

del mundo real dentro de sí mismo; una vez, en *este sí-mismo* de la consciencia en cuanto *este*, y la otra, en la pura *universalidad* de esta o en el pensar. Según aquel lado, el espíritu que ha llegado a sí tiene la mirada puesta en el mundo de la realidad-efectiva, y lo tiene aún como su fin y su contenido inmediato; pero, según el otro lado, su mirada, por una parte, está únicamente dentro de sí y es negativa en contra del mundo y, por la otra, al apartarse de él se vuelve hacia el cielo y su objeto es lo allende del mundo.

[89] En aquel lado del retorno al sí-mismo, la *vanidad* de todas las *cosas* es su propia *vanidad* o el sí-mismo *es* vano. Es el sí-mismo que-está-siendo-para-sí, que no solo sabe dar juicios sobre todo y embaucar, sino formular con agudeza la *contradicción* de las esencias firmes de la realidad-efectiva y de las determinaciones firmes que formula el juicio, y que esta contradicción es la verdad de ellas. –Considerado según la forma, el sí-mismo sabe el todo extrañado de sí mismo; el *ser-para-sí* separado del *ser-en-sí*; lo que se-quiere-decir y el fin separados de la verdad; y de ambos, a su vez, sabe al *ser para otro*, a lo dado, separado de la opinión propiamente tal, y de la verdadera Cosa e intención. –Sabe expresar [285-286] por consiguiente de manera correcta cada momento en contra del otro, en términos generales, expresar simplemente el trastrocamiento de todo; sabe mejor lo que cada uno es tal como es, sin importar la forma como esté determinado. Como conoce lo sustancial por el lado de la *desunión* y del *conflicto* que él unifica dentro de sí, pero no por el lado de esa unión, sabe muy bien *juzgar* lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de *captarlo*. –Esta vanidad tiene entonces necesidad de la vanidad de todas las cosas para darse, a partir de ellas, la consciencia del sí-mismo, por lo tanto, ella misma las genera y es el alma que las sostiene. Poder y riqueza son para el sí-mismo los fines supremos de su esfuerzo, sabe que mediante renuncia y sacrificio se forma hacia lo universal, que logra adueñarse de él, y que en esa posesión obtiene validez universal; ellos son los poderes efectivamente reconocidos. No obstante, esta validez suya es ella misma vanidad y, precisamente, en cuanto se adueña de ellos, sabe que no son esencias autónomas, sino que se sabe, más bien, como su poder, pero este como vanidad. Que estando en posesión de ellos, el sí-mismo se halle por fuera, lo presenta en su ingenioso lenguaje, el cual viene a ser, por consiguiente, su máximo

interés y la verdad del todo; en el *este* sí mismo, como este sí-mismo puro que no pertenece a las determinaciones efectivas ni a las pensadas, se convierte en el sí mismo espiritual, verdaderamente universal. Él *es* la naturaleza de todas las relaciones que se desgarra a sí misma, y el desgarrar consciente de las mismas; pero únicamente como autoconsciencia rebelde sabe de su propio desgarramiento, y en ese saber del mismo se ha elevado de manera inmediata por encima de él. En aquella vanidad, todo contenido se vuelve algo negativo que ya no puede ser captado de manera positiva; el objeto positivo es únicamente el *puro yo mismo*, y la consciencia desgarrada es *en sí* esta pura igualdad-consigo-misma de la autoconsciencia que ha retornado a sí.

[2.1.2. *La fe y la intelección pura*]

[2.1.2.1. El pensamiento de la fe]

[90] El espíritu del extrañamiento de sí mismo tiene en el mundo de la formación su estar-ahí; pero como ese todo se ha extrañado él mismo, allende ese mundo se presenta el mundo inefectivo *de la pura consciencia* o del *pensar*. El contenido de ese mundo inefectivo es lo puramente pensado y el pensar es su elemento absoluto. Pero como el pensar es ante todo el *elemento* de ese mundo, la consciencia *tiene* únicamente esos pensamientos, pero todavía no los *piensa* o no sabe que son pensamientos; sino que ellos están para ella en la forma de la *representación*. Esto es así pues ella pasa de la realidad-efectiva a la consciencia pura, pero ella misma se halla aún, en general, en la esfera y la determinación de la realidad-efectiva. La consciencia desgarrada es *en sí* apenas {286-287} para nosotros la *igualdad-consigo-misma* de la pura consciencia, no para sí misma. Ella es, por consiguiente, únicamente la elevación *inmediata* aún no plena dentro de sí, y tiene todavía dentro de sí su principio contrapuesto por el cual está condicionada, sin haber llegado a dominarlo por el movimiento mediado. Por eso la esencia de su pensamiento no le vale como *esencia* únicamente en la forma del abstracto en-sí, sino en la

forma de algo *real-ordinario*[81], de una realidad-efectiva que solo ha sido elevada a otro elemento, sin haber perdido en este la determinación de una realidad-efectiva no pensada. –Hay que distinguirla esencialmente de lo *en-sí* que es la esencia de la consciencia *estoica*; para esta valía únicamente la *forma del pensamiento* como tal, que tiene además algún contenido extraño para ella tomado de la realidad-efectiva[82]; para la consciencia desgarrada, en cambio, lo que vale no es la *forma del pensamiento* —así mismo hay que distinguirla de lo *en-sí* de la consciencia virtuosa, para la cual la esencia se halla ciertamente referida a la realidad-efectiva, para la que ella es esencia de la realidad-efectiva— pero entonces solo esencia inefectiva[83] —para la consciencia desgarrada lo que vale es ser ciertamente consciencia efectiva, aunque en realidad más allá de la realidad-efectiva. Asimismo, lo en sí correcto y bueno de la razón legisladora y lo universal de la consciencia examinadora de leyes no tienen la determinación de realidad-efectiva[84]. –Por consiguiente, si dentro del mundo mismo de la formación el puro pensar cayó como un lado del extrañamiento, a saber, como el patrón-de-medida de lo bueno y malo abstractos en el juicio[85], entonces, al haber atravesado el movimiento del todo, ese pensar se ha enriquecido con el momento de la realidad-efectiva y por ello con el momento del contenido. Sin embargo, esta realidad-efectiva de la esencia es, a la vez, solo una realidad-efectiva de la *pura* consciencia, no de la consciencia *efectiva*; elevada, es cierto, al elemento del pensar, esa realidad no vale todavía para esta consciencia como un pensamiento, sino que se halla, más bien, para la consciencia más allá de su propia realidad-efectiva porque aquella realidad es la huida de esta.

[91] La manera como la religión se presenta aquí —porque es claro que se trata de ella— como la fe del mundo de la formación, no se muestra todavía tal como es *en y para sí*. –Ella ya se nos ha presentado en otras determinaciones, a saber, como *consciencia desventurada*, como figura

---

81 *Gemeinwirkliches*: 'una realidad común y corriente'.

82 Ver: IV, [34].

83 Ver: V, [155].

84 Ver: V, [191] y [192]; [199]: "es una universalidad *formal* de la que [...]".

85 Ver: VI, [58]: "–En esta pura consciencia, [...]".

del movimiento insustancial de la consciencia misma. –También en la sustancia ética se presentó como fe en el inframundo, pero la consciencia del espíritu difunto no es propiamente *fe*, no es la esencia puesta en el elemento de la pura consciencia más allá de la consciencia efectiva, sino que ese espíritu tiene él mismo presente inmediato; su elemento es la familia[86]. –No obstante, aquí la religión ha surgido en parte de la *sustancia* y es pura consciencia de esta; y en parte esa pura consciencia se halla extrañada de su consciencia efectiva, la esencia se halla extrañada de su *estar-ahí*. De modo que, la religión ya no es ciertamente el movimiento insustancial de la consciencia, pero tiene aún la determinación de la oposición en contra de la realidad-efectiva en cuanto *esta* en general y, en particular, {287-288} en contra de la realidad-efectiva de la autoconsciencia, de modo que ella es solo un *creer*.

[2.1.2.2. El objeto de la fe]

[92] Esta *pura* consciencia de la esencia [entidad] absoluta es una consciencia *extrañada*. Se debe ver más de cerca cómo se determina aquello de lo cual ella es otra y hay que considerarla únicamente en conexión con ello. En efecto, esta pura consciencia parece en primer término tener ante sí únicamente el mundo de la realidad-efectiva; pero al ser la huida de este, y ser así la *determinación* de la *oposición*, ella lo tiene en ella misma; por lo tanto, la pura consciencia se halla en ella misma esencialmente extrañada de sí, y la fe constituye solo un lado de esta. Al mismo tiempo, el otro lado ya ha surgido para nosotros. Esto se debe a que la pura consciencia es de tal manera reflexión a partir del mundo de la formación, que la sustancia de este, así como las masas en las que el mismo se articula, se han mostrado como lo que ellas son en sí, como esencialidades *espirituales*, como movimientos o determinaciones absolutamente inquietos que se superan de inmediato en su contrario[87]. La esencia de estos, la consciencia simple, es por consiguiente la simplicidad de la *distinción absoluta* que inmediatamente no es distinción alguna. Es

---

[86] Ver: VI, [14] y [15]; [37]: "El espíritu manifiesto tiene [...]".

[87] Ver: VI, [84].

así el puro *ser-para-sí*, no como *esto singular*, sino el sí-mismo *universal* dentro de sí como movimiento inquieto que ataca la *esencia tranquila de la Cosa* y la penetra. De modo que, en ese sí-mismo se hace presente la certeza que se sabe ella misma de inmediato como verdad, el puro pensar como el *concepto absoluto* en el poder de su negatividad que destruye toda esencia objetiva que debe contraponerse a la consciencia y la convierte en un ser de la consciencia. –Esta pura consciencia es, a la vez, asimismo *simple*, porque justamente su distinción no es distinción alguna. Pero como es esa forma de la simple reflexión dentro de sí, ella es el elemento de la fe en donde el espíritu tiene la determinación de la *universalidad positiva*, del *ser-en-sí* frente a aquel ser-para-sí de la autoconsciencia. –Reprimido dentro de sí a partir del mundo inesencial que únicamente se disuelve, el espíritu, según la verdad, es en unidad inseparada tanto el *absoluto movimiento* y *negatividad* de su aparecer como la esencia *satisfecha* dentro de sí y la *tranquilidad* positiva de ese movimiento. Sin embargo, al hallarse sin más bajo la determinación del *extrañamiento*, esos dos momentos se separan como una consciencia duplicada. Aquel es la *pura intelección* como el *proceso* espiritual que se recopila en la autoconsciencia, el cual tiene ante sí la consciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o del representar contra la cual se dirige; pero el objeto propio de la intelección es únicamente el *puro yo*. –Por el contrario, la consciencia simple de lo positivo o de la tranquila igualdad-consigo-mismo tiene como objeto a la *esencia* interior en cuanto esencia. En primer lugar, la pura intelección no tiene, por lo tanto, en ella misma contenido alguno, porque ella es el ser-para-sí {288-289} negativo; a la fe, por el contrario, le pertenece el contenido, pero sin intelección. Si la pura intelección no sale de la autoconsciencia, la fe, en cambio, si bien tiene su contenido igualmente en el elemento de la pura autoconsciencia, lo tiene, no obstante, en el *pensar* y no en *conceptos*, en la *pura consciencia, no en la pura autoconsciencia*. Es cierto que la fe es así pura consciencia de la *esencia*, es decir, del *simple interior*, y es, por lo tanto, *pensar* —es el momento-capital en la naturaleza de la fe que de ordinario es pasado por alto. La *inmediatez* con la que la esencia se halla en la fe consiste en que su objeto es *esencia*, es decir, *puro pensamiento*. No obstante, esta *inmediatez*, en la medida en que el *pensar* ingresa a la *consciencia* o la pura consciencia ingresa a la autoconsciencia, obtiene

el significado de un *ser* objetivo que se halla más allá de la consciencia del sí-mismo. Mediante este significado que obtiene en la *consciencia* la inmediatez y simplicidad del *puro pensar* es que la *esencia* de la fe cae desde del pensar a la *representación*, y se vuelve un mundo suprasensible que viene a ser esencialmente un *otro* de la autoconsciencia. –En la pura intelección, por el contrario, el paso del puro pensar a la consciencia tiene la determinación opuesta; la objetividad tiene el significado de un contenido únicamente negativo que se supera y retorna al sí-mismo, es decir, únicamente el sí-mismo es para sí propiamente el objeto o el objeto solo tiene verdad en la medida en que tiene la forma del sí-mismo.

[93] Así como la fe y la pura intelección conjuntamente pertenecen al elemento de la pura consciencia, asimismo son, también conjuntamente, el retorno desde el mundo efectivo de la formación. Se presentan por consiguiente según tres aspectos. Una vez, cada una se halla *en* y *para sí* por fuera de toda relación; la otra, cada una se refiere al mundo *efectivo* contrapuesto a la consciencia y, la tercera, cada una se refiere a la otra en el interior de la pura consciencia.

[94] El aspecto del *ser en* y *para sí* en la consciencia *creyente* es su objeto absoluto cuyo contenido y determinación se ha dado ya. Esto es así pues ese contenido, según el concepto de la fe, no es otro que el mundo real elevado a la universalidad de la pura consciencia. Por consiguiente, la articulación del mundo real constituye también la organización del mundo elevado a la pura consciencia, solo que las partes en este último, en su animación, no se extrañan, sino que son esencias que están-siendo en y para sí, espíritus retornados dentro de sí y que permanecen junto a sí. –El movimiento de su pasar es así, únicamente para nosotros, un extrañamiento de la determinación en la que se hallan en su distinción y únicamente para nosotros son una serie *necesaria*; para la fe, en cambio, su distinción es una diferencia tranquila y su movimiento es un *acontecer*.

[95] Para nombrar esas partes de manera abreviada según su determinación exterior, tenemos que, así como en el mundo de la formación lo primero era el poder-estatal o lo bueno[88], también aquí lo primero {289-290} es la *esencia* [*entidad*] *absoluta*, el espíritu que-está-siendo en

---

[88] Ver: VI, [57].

y para sí en la medida en que es la *sustancia* eterna simple. Pero en la realización de su concepto de ser espíritu, la sustancia pasa al *ser para otro*; su igualdad-consigo-misma deviene esencia absoluta *efectiva* que *se sacrifica*; deviene *sí-mismo*, pero sí-mismo efímero. Por ello lo tercero es el retorno de este sí-mismo extrañado y de la sustancia humillada a su primera simplicidad, solo de esta manera es representada como espíritu[89]—.

[96] Estas distintas esencias, recogidas dentro de sí por el pensar a partir de los cambios del mundo efectivo, son espíritus eternos invariables, cuyo ser consiste en pensar la unidad que ellos conforman. Apartadas así de la autoconsciencia, estas esencias, sin embargo, la afectan; si la esencia se mantuviera firme en la forma de la primera sustancia simple, seguiría siendo extraña para la autoconsciencia. Sin embargo, el desasimiento de esta sustancia y luego su espíritu tienen en ellos el momento de la realidad-efectiva, y se hacen por ello partícipes de la autoconsciencia creyente o la consciencia creyente pertenece al mundo real.

[97] Según esta segunda relación, la consciencia creyente tiene ella misma, en parte, su realidad-efectiva en el mundo real de la formación, y conforma su espíritu y su estar-ahí que han sido considerados; pero la consciencia se contrapone en parte a esa realidad-efectiva suya como a lo vano y es el movimiento de superarlo. Este movimiento no consiste en que ella tuviera una consciencia ingeniosa acerca del trastrocamiento; porque ella es la consciencia simple que considera vano lo ingenioso, ya que lo ingenioso sigue teniendo al mundo real como su fin. Sino que al tranquilo reino de su pensar se le contrapone la realidad-efectiva como un estar-así sin espíritu, al que, por lo tanto, hay que sobrepasar de una manera exterior. Esta obediencia del servicio y de la alabanza hace surgir, mediante la superación del saber y del hacer sensibles, la consciencia de la unidad con la esencia que-está-siendo-en-sí y para-sí, pero no como unidad efectiva contemplada, sino que ese servicio es únicamente el permanente hacer-surgir que no logra a plenitud su objetivo en el presente. Es cierto que la comunidad [*Gemeine*][90] lo consigue porque ella es la

[89] El guion es del texto alemán.

[90] Para el término *Gemeine* ver antes: nota 13.

autoconsciencia universal; no obstante, para la autoconsciencia singular el reino del pensar puro sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad-efectiva o, como este reino ha ingresado a la realidad-efectiva mediante el desasimiento de la esencia [entidad] eterna, se trata de una realidad-efectiva sensible no conceptualizada; pero una realidad-efectiva sensible se mantiene indiferente frente a las otras, y el allende solo ha obtenido como adición la determinación de la lejanía en el tiempo y en el espacio. –Ahora bien, el concepto, es decir, la realidad-efectiva presente para sí misma del espíritu, sigue siendo, en la consciencia creyente, lo *interior* que es y hace todo, pero que él mismo no se hace presente.

[2.1.2.3. La racionalidad de la intelección pura]

[98] Ahora bien, en la *pura intelección* el concepto es lo único efectivo; y este tercer aspecto de la fe, de ser objeto para la pura intelección, es la relación propiamente {290-291} tal en la que la fe se hace aquí presente. –La pura intelección misma hay que considerarla igualmente, en parte, en y para sí, y en parte, en la relación con el mundo efectivo en la medida en que este se halla presente todavía de manera positiva, a saber, como consciencia vana, en parte, finalmente, en aquella relación con la fe.

[99] Hemos visto lo que es la pura intelección en y para sí[91]; así como la fe es la pura *consciencia* tranquila del espíritu como de la esencia, también la intelección pura es la autoconsciencia del mismo espíritu; por lo tanto, la intelección sabe la esencia, no como esencia, sino como *sí-mismo* absoluto. Ella se dirige entonces a superar toda autosuficiencia que sea *otra* para la autoconsciencia, ya sea de lo efectivo o de lo que-está-siendo-*en-sí*, y a convertirlo en concepto. La pura intelección no es solamente la certeza de la razón autoconsciente de ser toda verdad, sino que ella *sabe* que lo es.

[100] No obstante, tal como se presenta su concepto no se halla todavía *realizado*. Según esto, su consciencia se presenta todavía como algo *contingente*, *singular*, y aquello que es para ella la esencia se presenta como *fin* que tiene que hacer efectivo. Ella tiene apenas la *intención*,

---

91 Ver: VI, [92]: "Aquel es la *pura intelección* [...]".

la *pura intelección en general*, esto es, de convertir en concepto todo lo que es efectivo, y en un concepto en todas las autoconsciencias. La intención es *pura* porque tiene como contenido la pura intelección y esta intelección es igualmente *pura* porque su contenido es únicamente el concepto absoluto que no tiene ninguna oposición en un objeto, ni se halla restringido en sí mismo. En el concepto sin-restricciones se hallan de manera inmediata ambos aspectos, el de que todo lo objetivo solo tiene el significado del *ser-para-sí*, o sea, de la autoconsciencia y el de que esta tiene el significado de algo *universal*, de que la pura intelección llegue a ser propiedad de toda autoconsciencia. Este segundo aspecto de la intención es resultado de la formación, en la medida en que en ella se han ido al fondo tanto las distinciones del espíritu objetivo, las partes y las determinaciones-judicativas de su mundo como también las distinciones que aparecen como naturalezas originarias determinadas. Genio, talento, capacidades particulares en general pertenecen al mundo de la realidad-efectiva en la medida en que esta tiene en ella todavía el aspecto de ser reino-animal espiritual, el cual, con violencia y confusión recíprocas, lucha y se engaña por las esencias del mundo real. –Es cierto que en él las distinciones no tienen lugar como especies[92] honestas; ni la individualidad se da por satisfecha con la *Cosa misma* inefectiva, ni tiene un contenido *particular* y fines propios. Sino que ella vale únicamente como algo universalmente-válido, a saber, como formado; y la distinción se reduce a la menor o mayor energía —una distinción de *magnitud*, es decir, la distinción inesencial[93]. Pero con ello esta última diferenciación se ha ido al fondo, porque la distinción en el total desgarramiento de la consciencia se convirtió en absolutamente-cualitativa. Lo que allí es *lo otro* para el yo es únicamente el yo mismo. En este juicio {291-292} infinito se anula toda unilateralidad y peculiaridad del ser-para-sí originario; el sí-mismo se sabe ser su objeto como puro sí-mismo; y esta igualdad absoluta de ambos aspectos es el elemento de la pura intelección[94]. –Ella

---

[92] *Espècen*: Hegel germaniza el *término* francés *espèce*; ver antes: [52] final y nota 53.

[93] Desde: "Este segundo aspecto de la intención [...]", ver antes: [52]; V, [170], [181] y [185].

[94] Ver: V, [83]: "Esta autoconsciencia, a la que [...]"; [92]: Desde: "Al mismo tiempo, el otro lado [...]" hasta "es únicamente el *puro yo*."

es por consiguiente la *esencia* simple indistinta dentro de sí, e igualmente la *obra* y propiedad universal. En esta sustancia espiritual *simple*, tanto la autoconsciencia se da y conserva en todo objeto la consciencia *de esta* su *singularidad* o del *hacer* como, a la inversa, la individualidad de la autoconsciencia es allí *igual a sí misma* y universal. –Esa intelección pura es entonces el espíritu que clama a *toda* consciencia: *sed para vosotros mismos* lo que vosotros todos *sois en vosotros mismos* —*racionales.*

2.2. La Ilustración

[101] El peculiar objeto contra el cual la intelección pura dirige la fuerza del concepto es la fe como la forma de la pura consciencia que, en el mismo elemento, se halla frente a ella. Sin embargo, la intelección también tiene referencia al mundo efectivo porque ella, como la fe, es el retorno desde este mismo a la pura consciencia. Se debe ver, primero, cómo está conformada su acción en contra de las intenciones oscuras y las pervertidas intelecciones de ese mismo mundo.

[102] Ya antes se había mencionado sobre la consciencia tranquila[95], que frente a ella se hallaba el torbellino que se disuelve dentro de sí y se genera de nuevo, este constituye el lado de la pura intelección e intención. No obstante, en esa consciencia tranquila no viene a caer, como vimos, ninguna *intelección particular* sobre el mundo de la formación; este mismo ha de tener, más bien, el sentimiento más doloroso y la intelección más verdadera sobre sí mismo —el sentimiento de ser la disolución de todo lo que se consolida, de haber sufrido el tormento de la rueda en todos los momentos de su estar-ahí y de que le hubieran quebrantado todos sus huesos— así mismo, ese mundo es el lenguaje de ese sentimiento y el discurso ingenioso que juzga sobre todos los aspectos de su situación. La pura intelección no puede entonces tener aquí ninguna actividad y contenido propios, y solo puede comportarse como el fiel *captar* formal de esa propia intelección ingeniosa acerca del mundo y de su lenguaje. Como este lenguaje es disperso, el juicio es una charlatanería del momento que de inmediato se olvida, y es un todo únicamente para una tercera consciencia, entonces esta última solo puede distinguirse como intelección

95 Ver: VI, [92]: "–Reprimido dentro de sí [...]".

pura porque recopila en una figura universal todos aquellos rasgos que se dispersan y los convierte luego en una intelección de todos. {292-293}

[103] Con ese sencillo medio, la pura intelección logra disolver la confusión de ese mundo. Esto se debe a que ha resultado que la esencia de esa realidad-efectiva no son las masas y los conceptos determinados e individualidades, sino que ella tiene su sustancia y sostén únicamente en el espíritu que existe como juzgar y debatir, y que solo el interés por tener un contenido para ese razonar y charlar mantiene el todo y las masas de su articulación[96]. En este lenguaje de la intelección, su autoconsciencia es para la pura intelección todavía algo *que-está-siendo para sí, esto singular*; pero la vanidad del contenido es a la vez vanidad del sí-mismo que lo sabe vanamente. Como de toda esa charlatanería ingeniosa de la vanidad, la consciencia que capta tranquilamente recopila ahora en una colección las aseveraciones más acertadas y las más cortantes con respecto a la Cosa, se va al fondo, además de la vanidad usual de la existencia, el alma que sigue manteniendo el todo, es decir, la vanidad del juzgar ingenioso. La colección le muestra a la mayoría una más fina agudeza o, en todo caso, una agudeza más polifacética que la de ellos, y muestra que el pretendido sabelotodo y el juzgar en general son algo universal y sabido ahora por todos; con lo cual se anula el único interés que aún subsistía y la agudeza personal se disuelve en la intelección universal.

[104] Pero, por encima del saber vano se halla todavía firme el saber de la esencia, de modo que la pura intelección viene a mostrarse por primera vez aquí en verdadera acción, en la medida en que procede en contra de la fe.

[2.2.1. La lucha de la Ilustración con la superstición]

[2.2.1.1. La referencia negativa de la intelección a la fe]

[105] Las diversas maneras de comportamiento negativo de la consciencia, en parte, del escepticismo, en parte, del idealismo teorético y práctico[97],

---

96 Ver: VI, [84] y [89].

97 Ver: IV, [37] a [40]; V, 3.1. Razón observante, [10] a [116]; V, 3.2. La realización de la autoconsciencia racional por sí misma, [117] a [163].

son figuras subordinadas frente a esta de la *pura intelección* y de su difusión, la de la *Ilustración*, porque esta ha sido generada desde la sustancia, sabe al puro *sí-mismo* de la consciencia como absoluto y lo asume con la pura consciencia de la esencia absoluta de toda realidad. –Como fe e intelección son la misma consciencia pura, pero contrapuestas según la forma, para la fe la esencia es en cuanto *pensamiento*, no en cuanto *concepto*, y es entonces algo simplemente contrapuesto a la autoconsciencia —mientras que para la intelección pura la esencia es el *sí-mismo*— ellas son recíprocamente la una lo simplemente negativo de la otra. Tal como ellas se presentan una frente a la otra, todo el *contenido* le compete a la fe, porque en su tranquilo elemento del pensar cada momento gana consistencia —mientras que la {293-294} pura intelección comienza por hallarse sin contenido y es, más bien, el puro desaparecer del mismo; no obstante, ella se realizará y dará un contenido mediante el movimiento negativo en contra de lo negativo para ella.

[A. La difusión de la intelección pura]

[106] La intelección sabe a la fe como lo contrapuesto a ella, a la razón y a la verdad. Así como para ella la fe en general es un tejido de supersticiones, prejuicios y errores, así mismo se le organiza además la consciencia de ese contenido en un reino del error, en el que la intelección falsa es, una vez, como la *masa universal* de la consciencia, inmediata, ingenua y sin reflexión dentro de sí misma; pero tiene también en ella el momento de la reflexión dentro de sí o de la autoconsciencia, separado de la ingenuidad, como una intelección y una intención maligna que se mantiene para sí en el trasfondo y por la cual aquella se ve obnubilada. Aquella masa es la víctima del engaño del *clero*, que lleva a cabo su vanidad envidiosa de permanecer solo en posesión de la intelección, así como defender sus otros intereses, y se confabula a la vez con el *despotismo*, que, como unidad sintética y sin-concepto del reino real y de ese reino ideal —una esencia extrañamente inconsecuente— se sitúa por encima de la mala intelección de la multitud y de la mala intención de los sacerdotes, y unifica también a ambos dentro de sí, extrae de la torpeza y la confusión del pueblo, mediante el clero engañador y despreciándolos a ambos, el beneficio de la tranquila dominación y de la satisfacción de

sus placeres y caprichos, pero es a la vez el mismo embotamiento de la intelección, la misma superstición y error[98].

[107] Contra estos tres lados del enemigo se enfrenta la Ilustración[99], no sin establecer diferencias, porque al ser su esencia pura intelección, es decir, lo *universal* en y para sí, su verdadera referencia al otro extremo es aquella por la cual se dirige a lo *común* e *igual* de ambos. El lado de la *singularidad* que se aísla de la consciencia ingenua universal es lo contrapuesto a ella, que ella no puede tocar de manera inmediata. La voluntad del clero engañador y del déspota represor no es por consiguiente objeto inmediato de su acción, sino la intelección sin-voluntad que no se singulariza en un ser-para-sí, el *concepto* de la autoconsciencia racional que tiene en la masa su estar-ahí, pero no se presenta en ella todavía como concepto. Sin embargo, como la intelección pura arranca a esa intelección honesta y a su esencia ingenua de los prejuicios y errores, le arrebata entonces de las manos a la mala intención la realidad y el poder de su engaño, cuyo reino tiene su *suelo* y su *material* en la consciencia sin-concepto de la masa universal —el *ser-para-sí* tiene su *sustancia* en la consciencia *simple* como tal.

[108] La referencia de la intelección pura a la consciencia ingenua de la esencia absoluta tiene así un aspecto doble, a saber, que ella, por una parte, es *en sí* {294-295} lo mismo que esta consciencia, pero, por la otra, que esta consciencia, en el elemento de su pensamiento, les permite

---

98 Esta crítica de la Ilustración a la religión la hizo sobre todo Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach: "Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne". Cap. 15: "Así, en la religión romana el sacerdocio reina sobre los reyes; por consiguiente, estaba seguro de reinar sobre los sujetos. La superstición y el despotismo hicieron entonces una alianza eterna y reunieron sus esfuerzos para convertir a los pueblos en esclavos y desdichados. El sacerdote subyugaba a los sujetos por medio de terrores religiosos, para que el soberano pudiera devorarlos". (Cap. 16): "Todo lo dicho hasta aquí prueba de la manera más clara que la religión cristiana es contraria a la sana política y al bienestar de las naciones. Ella no puede ser ventajosa sino para los príncipes desprovistos de luces y de virtudes que se creerán obligados a reinar sobre esclavos, y que, para despojarlos y tiranizarlos impunemente, se ligará con el sacerdocio, cuya función ha sido siempre engañarlos a nombre del cielo". Hegel también debe estar pensando en Holbach cuando se refiere a la visión antropomórfica de la divinidad y a las doctrinas morales cristianas (pobreza voluntaria, celibato sacerdotal, penitencias, mortificaciones, ayunos).

99 Se refiere al pueblo, al clero y al déspota.

hacer y darse consistencia a la esencia absoluta así como a sus partes, y les otorga validez únicamente en cuanto su *en-sí* y, por consiguiente, de manera objetiva, pero recusa su *ser-para-sí* en ese en-sí. –En la medida en que, según el primer aspecto, esa fe es *en sí* pura *autoconsciencia* para la pura intelección, y debe llegar a serlo únicamente *para sí*, la pura intelección tiene en ese concepto de la fe el elemento en el que ella se realiza en lugar de la intelección falsa.

[109] Por el lado según el cual ambas consciencias son esencialmente lo mismo, y la referencia de la pura intelección acontece a través de y en el mismo elemento, la comunicación entre ambas es *inmediata*, y su dar y recibir es un fluir de la una en la otra sin obstáculos. Por más estacas que se hayan implantado en la consciencia, ella es *en sí* esa simplicidad en la que todo se halla disuelto, olvidado e ingenuo y es así simplemente receptiva para el concepto. De ahí que la comunicación de la pura intelección sea comparable a una expansión tranquila o al *difundirse* a la manera de un aroma en la atmósfera que no opone resistencia. Es un agudo contagio que no se hace notar previamente como opuesto al elemento indiferente al que se insinúa, y que por consiguiente no se puede contrarrestar. Solo cuando el contagio se ha expandido, viene a ser *para la consciencia* que se había entregado a él de manera despreocupada. Esto es así pues es cierto que lo que ella recibió dentro de sí fue la esencia simple igual para ambas, pero a la vez la simplicidad de la *negatividad* reflexionada dentro de sí, la cual se despliega también luego, según su naturaleza, como lo contrapuesto, y le recuerda con ello a la consciencia su manera anterior; esa negatividad es el concepto, que es el saber simple que se sabe a sí mismo y a la vez a su contrario, pero a este último lo sabe en él como superado. Por lo tanto, cuando la intelección pura es para la consciencia, ella ya se ha expandido; la lucha en su contra descubre el contagio ocurrido; es demasiado tarde y cualquier medio solo agudiza la enfermedad porque ha afectado la médula de la vida espiritual, a saber, la consciencia en su concepto o a su esencia pura misma; por eso tampoco hay fuerza alguna en ella que estuviera por encima de la enfermedad. Como esta se halla en la esencia misma, sus manifestaciones todavía aisladas se dejan reprimir, y se dejan amortiguar los síntomas superficiales. Esto es para la consciencia una ventaja enorme; porque así no desperdicia inútilmente la fuerza, ni se muestra indigna de su esencia, lo que es el caso cuando

irrumpe en síntomas y en erupciones aisladas en contra del contenido de la fe y en contra de la articulación de su realidad-efectiva externa. Sino que, más bien, a la manera de un espíritu invisible e imperceptible, se infiltra sigilosamente cada vez más en las partes nobles, y pronto se ha apoderado a fondo de todas las entrañas y los miembros del ídolo inconsciente, y "una {295-296} *buena mañana* empuja con el codo a su colega, y cataplún el ídolo se viene abajo"[100]. –En una *buena mañana* cuyo mediodía no es sangriento, cuando el contagio ha invadido todos los órganos de la vida espiritual; únicamente la memoria conserva entonces todavía como una historia pasada, no se sabe cómo, la manera muerta de la anterior figura del espíritu; y de esa manera la nueva serpiente de la sabiduría, elevada para la adoración, solo se ha desprendido sin dolor de su piel marchita[101].

[110] No obstante, este mudo sigue urdiendo del espíritu en el interior simple de su sustancia, a la que se le oculta su acción, es solo un aspecto de la realización de la pura intelección. Su propagación no consiste únicamente en que lo igual acompañe a lo igual; y su efectuación no es únicamente una expansión sin oposición. Más bien, el accionar de la esencia negativa es también esencialmente un movimiento desarrollado que se distingue dentro de sí, el cual, como acción consciente, tiene que exponer sus momentos en determinado estar-ahí manifiesto, y presentarse como un sonoro alboroto y una violenta lucha con lo opuesto como tal.

---

[100] Cita de *El sobrino de Rameau* de Diderot: "El dios extranjero se coloca humildemente al lado del ídolo del país; poco a poco se consolida; un buen día empuja con el codo a su colega, y cataplún el ídolo se viene abajo. Se dice que los jesuitas introdujeron el cristianismo en China e India mediante ese sistema. A pesar de lo que opinen los jansenistas, esa táctica política, que camina hacia su meta sin hacer ruido, sin efusión de sangre, sin mártires, sin arrancar cabelleras, me parece la mejor" (p. 16); ver antes: nota 53.

[101] Referencia a la narración bíblica sobre la rebelión del pueblo en contra de Moisés y Yahveh, y el castigo recibido: "Envió entonces Yahveh contra el pueblo serpientes abrasadoras que mordían al pueblo; y murió mucha gente de Israel. El pueblo fue a decirle a Moisés: 'Hemos pecado por haber hablado contra Yahveh y contra ti. Intercede ante Yahveh para que aparte de nosotros las serpientes'. Moisés intercedió por el pueblo. Dijo Yahveh a Moisés: 'Hazte un Abrasador y ponlo sobre un mástil. Todo el que haya sido mordido y lo mire, vivirá'. Hizo Moisés una serpiente de bronce y la puso en un mástil. Si una serpiente mordía a un ser humano y este miraba la serpiente de bronce, quedaba con vida": *Números* 21, 6-9.

[B. La contraposición de la intelección en contra de la fe]

[111] Hay que ver entonces cómo se comporta *negativamente* la *intelección* e *intención pura* en contra de aquello que encuentra como lo contrapuesto a ella. –La pura intelección e intención que se comporta negativamente, dado que su concepto es todo lo que tiene esencialidad y nada fuera de esto, solo puede ser lo negativo de sí misma. Por lo tanto, ella como intelección pura viene a ser lo negativo de la intelección pura, a ser no-verdad y sinrazón y, como intención, a ser lo negativo de la intención pura, viene a ser mentira y deshonestidad del *fin*.

[112] Ella se enreda en esta contradicción porque se entremete en la disputa y considera estar combatiendo *algo diferente*. –Ella solo lo considera[102] porque su esencia, como negatividad absoluta, consiste precisamente en tener en ella misma el ser-otro. El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. De modo que, aquello que la intelección pura considera como su otro, a lo que llama error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; ella solo puede condenar lo que ella es. Lo que no es racional no tiene verdad alguna o lo que no es concebido no *es*; por consiguiente, cuando la razón habla de *algo otro* de lo que ella es, de hecho solo habla de sí misma; no sale con ello de sí misma. –Este combate con lo contrapuesto une por ello dentro de sí el significado de ser la *efectuación* de ella. Esto se debe a que esa efectuación consiste justamente en el movimiento de desarrollar los momentos y retomarlos dentro de sí; una parte de este movimiento es la distinción en la que la intelección que conceptualiza se contrapone a sí misma como *objeto*; mientras se detiene en ese momento, se halla extrañada de sí. Como intelección {296-297} pura carece de todo *contenido*; el movimiento de su realización consiste en que *ella misma* se convierta en contenido porque algo diferente no puede llegar a serlo, dado que ella es la autoconsciencia de la categoría. Pero como ella, en primer término, sabe el contenido en lo contrapuesto únicamente en cuanto *contenido* y todavía no como ella misma, se desconoce a sí

102 *Sie meint dies nur*: 'ella solo lo cree o lo considera'. De nuevo aparece la polisemia del verbo *meinen*: 'querer-decir', 'opinar'; ver: I, nota 2.

misma en él. De ahí que su plenitud tenga el sentido de conocer como suyo el contenido que en primer término es objetivo. Sin embargo, con ello su resultado no viene a ser ni la restauración de los errores que ella combate, ni tampoco únicamente su primer concepto, sino una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad-efectiva, como ella misma o es su concepto que se conoce a sí mismo. –Esta naturaleza del combate de la Ilustración con los errores, de combatirse a sí misma en ellos y de condenar así aquello que ella afirma, es *para nosotros* o es lo que ella y su combate son *en sí.* No obstante, el primer lado de este combate, la pérdida de la pureza mediante la asunción, por parte de la intelección, del comportamiento negativo en el seno de su *pureza* igual consigo misma, es la manera como ella es *objeto para la fe.* La cual la experimenta entonces como mentira, sinrazón y mala intención, así como la fe es para ella error y prejuicio. –Con respecto al contenido de la intelección, esta es, en primer término, la intelección vacía cuyo contenido le aparece como un otro, de modo que se *topa* con él en la figura de que ese contenido no es todavía suyo, como un estar-ahí por completo independiente de ella, es decir, en la fe.

[Γ. La intelección como malentendido sobre sí misma]

[113] De modo que, la Ilustración capta su concepto, en primer lugar y de forma universal, de tal manera que ella lo toma como *pura intelección* y, al no conocerse a sí misma en él, lo declara error. En la *intelección* como tal la consciencia capta un objeto de tal manera que él se le convierte en la esencia de la consciencia o en un objeto que ella penetra por completo, en el que ella se conserva, se mantiene junto a sí misma y se está presente, y como ella es así su movimiento, lo produce. Precisamente de esta manera expresa correctamente la Ilustración la fe, en cuanto dice de esta que aquello que para la fe es la esencia absoluta viene a ser un ser de su propia consciencia, de su propio pensamiento, algo producido por la consciencia[103]. Con esto, la declara error y ficción acerca de aquello que la Ilustración misma es. –La Ilustración, que quiere enseñarle a la

---

[103] Referencia a la crítica de Holbach; ver antes: nota 98.

te la nueva sabiduría, no le dice con ello nada nuevo; porque su objeto es para la fe justamente eso, a saber, esencia pura de su propia consciencia, de modo que esta consciencia no se pone allí perdida y negada, sino que se confía, más bien, al objeto, lo que significa precisamente que se encuentra *en él como esta* consciencia o como *auto*consciencia. A quien yo me confío, su *certeza de sí* mismo es para mí la *certeza de mí* mismo; yo conozco en él mi ser-para-mí, que él reconoce y es para él fin y esencia. Ahora bien, la fe es confianza, porque su consciencia se *refiere inmediatamente* a su objeto, e {297-298} intuye entonces también que ella es *una* con él, que está en él. –Además, como aquello en lo que yo me conozco a mí mismo es para mí objeto, entonces yo me soy a la vez simplemente como *otra* autoconsciencia, esto es, como una que ha sido extrañada de su singularidad particular, a saber, de su naturalidad y contingencia, pero en parte sigue siendo con ello autoconsciencia, y en parte, justamente con ello, es consciencia *esencial*, como lo es la pura intelección. –En el concepto de la intelección no solo se encuentra que la consciencia se conoce a sí misma en el objeto considerado y que, sin abandonar lo pensado y retornar entonces desde allí dentro de sí, se tiene en él *inmediatamente*, sino que ella es consciente de sí misma, así como también del movimiento *mediador* o de sí como del *hacer* o producir; por ello se da *para ella* en el pensamiento esa unidad de ella como unidad del *sí-mismo* y del objeto. –Precisamente esta consciencia es también la fe; *la obediencia y el hacer* son un momento necesario mediante el cual tiene lugar la certeza del ser en la esencia absoluta. Es verdad que este hacer de la fe no aparece de tal manera que la esencia absoluta misma sea producida por ello. Pero la esencia absoluta de la fe es esencialmente, no la esencia *abstracta* que se sitúa más allá de la consciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad de la esencia abstracta y de la autoconsciencia. Que ella sea ese espíritu de la comunidad [*Gemeine*][104], con ello el hacer de la comunidad [*Gemeine*] viene a ser un momento esencial; ese espíritu es únicamente mediante el producir de la consciencia —o, más bien, *no sin* haber sido producido por la

[104] Hegel acaba de utilizar el término *Gemeinde* para referirse a la comunidad y utiliza ahora el arcaico *Gemeine* con el que parece insinuar que se trata del pietismo; ver arriba: nota 13.

consciencia porque tan esencial como es el producir, así lo es también que no sea el fundamento único de la esencia, sino solo un momento. La esencia es a la vez en y para sí misma.

[114] Por el otro lado, el concepto de la pura intelección se es un *otro* que su objeto porque justamente esta determinación negativa constituye al objeto. Por lo tanto, la intelección expresa también, desde el otro lado, la esencia de la fe como algo *ajeno* a la autoconsciencia, que no es *su* esencia, sino como un niño-cambiado[105] que le ha sido endilgado. Solo que la Ilustración es aquí por completo tonta; cuando habla de fraude-de-los-curas y de engaño-popular, experimenta la fe como un hablar que no sabe lo que dice y que no entiende la Cosa. Habla de ello como si, por arte de birlibirloque, el sacerdote prestidigitador le hubiera introducido a la consciencia como esencia algo absolutamente *extraño* y *diferente* y dice a la vez que esto es una esencia de la consciencia, que ella cree en ello, confía en ello y busca hacerlo propicio —esto quiere decir que la consciencia intuye en ello *su pura* esencia, así como *su individualidad* singular y universal, y mediante su acción produce esa unidad de sí misma con su esencia. A aquello que la Ilustración llama algo *extraño* para la consciencia, lo llama inmediatamente lo *más propio* de la misma. –¿Cómo puede {298-299} entonces hablar de fraude y de engaño? Al expresar ella misma *de manera inmediata* lo contrario de lo que ella afirma de la fe, se muestra, más bien, para esta como la *falsedad* consciente. ¿Cómo puede tener lugar engaño y fraude allí donde la consciencia en su verdad tiene inmediatamente la *certeza de sí misma*; donde se posee *a sí misma* en su objeto, ya que ella tanto se encuentra allí como se produce? La distinción ya no se da ni siquiera en las palabras. Cuando se planteó la pregunta general: ¿si está permitido engañar a un pueblo?[106], la respuesta tendría que ser de hecho que la pregunta no sirve para nada; porque es imposible en esto engañar a un pueblo. –Puede muy bien venderse

---

[105] *Wechselbalg*: en algunas leyendas populares se llama así al niño (*Balg*), cambiado (*wechsel*) a una parturienta por una figura demoníaca para causar daño.

[106] Hegel se refiere al concurso de la Academia de Ciencias de Berlín, convocado por Federico II en 1778, por sugerencia de Jean le Rond D'Alambert (1717-1783): "¿Es útil para el pueblo ser engañado, ya sea que se lo induzca en nuevos errores o que se lo entretenga con aquellos en los que se halla?".

ocasionalmente latón en lugar de oro, una letra de cambio falsificada en lugar de una auténtica, hacerle creer a muchos que se ganó una batalla perdida y hacer creíbles durante cierto tiempo otras mentiras semejantes acerca de cosas sensibles y acontecimientos singulares; pero en el saber acerca de la esencia, donde la consciencia tiene la inmediata *certeza de sí misma*, no tiene lugar alguno la idea de engaño.

[2.2.1.2. La doctrina de la Ilustración]

[A. El trastrocamiento de la fe por la Ilustración]

[115] Veamos además cómo la fe experimenta la Ilustración en los *diferentes* momentos de su consciencia a los que la visión señalada solo se ha referido de manera apenas general. Ahora bien, estos momentos son el puro pensar o, como objeto, la esencia *absoluta* en y para sí misma; luego su *referencia* como un *saber* sobre ella, el *fundamento de su fe* y, finalmente, su referencia a ella en su hacer o *su servicio*. Así como la intelección pura se desconoce y se ignora en la fe en general, así mismo se comportará erróneamente en estos momentos.

[116] La intelección pura se comporta negativamente con la *esencia absoluta* de la consciencia creyente. Esta esencia es *pensar* puro y es el pensar puro puesto dentro de sí mismo como objeto o como la *esencia*; en la consciencia creyente, este *en-sí* del pensar obtiene a la vez, para la consciencia que-está-siendo para sí, la forma, pero también solo la forma vacía; se halla en la determinación de algo *representado*. Sin embargo, a la intelección pura, como ella es la consciencia pura según el lado del *sí-mismo que-está-siendo para sí*, lo *otro* le aparece como algo *negativo* para la *autoconsciencia*. Esto podría ser tomado aún, bien como lo puro *en-sí* del pensar, o también como el *ser* de la certeza sensible. No obstante, como él es a la vez para el *sí-mismo*, y este, como *sí-mismo* que tiene un objeto, es consciencia efectiva, entonces el peculiar objeto como tal de la intelección pura es una *cosa ordinaria que-está-siendo* propia de la *certeza sensible*. Este objeto de la intelección le aparece a ella en la *representación* de la fe. La Ilustración condena dicha representación y en ella su propio objeto. {299-300} Pero en contra de la fe ella comete ya la injusticia de tomar el objeto de esta como si fuera el suyo propio.

Según esto, la intelección pura dice de la fe que su esencia absoluta es un pedazo de piedra, un bloque de madera que tiene ojos y no ve[107] o también, por ejemplo, que es masa de pan que ha crecido en el campo, transformada por seres humanos y devuelta luego a la tierra —o de cualquier otra manera como la fe antropomorfice a la esencia, y la vuelva objetiva y representable.

[117] La Ilustración, que se hace pasar por lo puro, convierte aquí en una *cosa* efectiva *perecedera* a lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo, y lo mancilla con la intelección en sí nula de la certeza sensible —con una intelección que para la fe que rinde-veneración no se halla presente para nada, de modo que para ella la intelección se lo atribuye de manera mentirosa. Lo que la fe venera no es para ella de manera alguna ni piedra, ni madera, ni masa de pan, ni cualquier otra cosa temporal sensible. Sin embargo, cuando a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe *también* es eso o incluso que lo es en sí y en verdad, la fe, por una parte, sabe ciertamente *ese también*, pero se halla para ella lejos de su veneración; mientras que, por otra, para ella eso simplemente no es *en sí* algo como una piedra, etc., sino que es en sí únicamente la esencia del puro pensar.

[118] El *segundo momento* es la referencia de la fe como consciencia *sapiente* a esa esencia. Como pura consciencia pensante, esa esencia es para ella inmediatamente; es una referencia que constituye el fundamento de la fe. Para la Ilustración, este fundamento se convierte precisamente en un *saber* contingente de acontecimientos *contingentes*. No obstante, el fundamento del saber es el universal *sapiente* y, en su verdad, el *espíritu* absoluto que, en la consciencia pura abstracta o para el pensar como tal, es únicamente *esencia* absoluta, pero como autoconsciencia es el *saber* de sí. La intelección pura pone a este universal sapiente, al *espíritu simple que se sabe a sí mismo*, igualmente como lo negativo de la autoconsciencia. Es cierto que ella misma es el pensar *mediado puro*, es decir, que se media

[107] Referencia al Salmo 115 (113B), 4-8: "Plata y oro son sus ídolos, obra de mano del hombre. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen, tienen nariz y no huelen. Tienen manos y no palpan, tienen pies y no caminan, ni un solo susurro en su garganta. Como ellos serán lo que los hacen, cuanto en ellos ponen su confianza".

consigo mismo, ella es el saber puro; pero como es *intelección pura, saber puro* que todavía no se sabe a sí mismo, es decir, para el cual todavía no es el que la intelección sea este puro movimiento mediador, este último se le aparece a ella, así como todo lo que ella misma es, como algo otro. Concebida en su efectuación, la intelección desarrolla este momento suyo esencial, pero el mismo le aparece como perteneciente a la fe y, en su determinación, como algo exterior a ella, como un saber contingente acerca de justamente tales historias efectivas ordinarias. Ella le imputa entonces aquí a la fe religiosa que su [300-301] certeza se fundamenta sobre algunos *testimonios históricos singulares* que, considerados como testimonios históricos, por supuesto que no otorgarían el grado de certeza sobre su contenido que nos dan las noticias-periodísticas sobre algún acontecimiento —además, le imputa que su certeza descansa sobre el azar en la *conservación* de esos testimonios— en la conservación mediante papel, por una parte y, por la otra, gracias a la destreza y la honradez en la transmisión de un papel a otro y, finalmente, en la correcta comprensión del sentido de palabras y letras muertas. Pero, de hecho, a la fe no se le ocurre conectar su certeza con tales testimonios y contingencias; la fe, en su certeza, es relación desprejuiciada con su objeto absoluto, un puro saber del mismo que no mezcla en su consciencia de la esencia absoluta letras, papel y transcripción, y no se media con él mediante semejantes cosas. Más bien, esa consciencia es el fundamento de su saber, fundamento que se media consigo mismo; es el espíritu mismo que es testigo de sí, tanto en lo *interior* de la consciencia *singular* como mediante la *presencia universal* de la fe de todos en él. Cuando la fe, partiendo de lo histórico, quiere darse también aquella manera de fundamentación o al menos de confirmación de su contenido, de la que habla la Ilustración, y lo piensa y lo hace seriamente como si todo dependiera de ello, entonces ella ya se ha dejado confundir por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundamentarse de esa manera o por confirmarse, son solo testimonios que ella da de su contagio[108].

---

[108] Se refiere a las consideraciones de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) en su disputa con la crítica bíblica de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), cuya *Apología o escrito defensivo para los adoradores racionales de Dios*, publicó selectivamente con el título *Fragmentos de un innombrado*. Según Lessing, verdades históricas

[119] Queda todavía el tercer aspecto, *la referencia de la consciencia a la esencia absoluta* como un hacer. Este hacer es la superación de la particularidad del individuo o de la manera natural de su ser-para-sí, de la cual le proviene la certeza de ser autoconsciencia pura según su hacer, es decir, de ser, en cuanto consciencia singular *que-está-siendo-para-sí*, una con la esencia. –Como en el hacer se distinguen *conformidad-a-fin* y *fin*, y la intelección pura *se comporta* igualmente *de manera negativa* en referencia a ese hacer, e igual que en los otros momentos ella se desconoce a sí misma, entonces ella tiene que presentarse como incomprensión con respecto a la *conformidad-a-fin*, ya que la intelección conectada con la intención, es decir, la concordancia entre el fin y los medios, le aparece a ella como algo otro o mejor, como lo contrario —ahora bien, con respecto al *fin*, tiene que convertir en fin lo malo, el disfrute y la posesión, y mostrarse con ello como la intención más impura, ya que la intención pura, como algo otro, es asimismo intención impura.

[120] Según esto, vemos, con respecto a la *conformidad-a-fin*, que la Ilustración considera insensato cuando el individuo creyente se otorga la consciencia superior {301-302} de no estar atado al disfrute y al placer naturales, por haber renunciado *efectivamente* al goce y al placer naturales, y demostrar, *mediante el hecho*, que no *miente* con el desprecio de estos, sino que tal desprecio es verdadero. –Así mismo, la Ilustración considera insensato que el individuo se exima de su determinación de ser absolutamente singular, excluyente de todos los demás y poseedor de bienes, mediante la renuncia a sus propios bienes; con lo cual él muestra, *en verdad*, que su aislamiento no va en serio, sino que él se halla elevado

---

contingentes no pueden ser utilizadas como prueba de verdades racionales necesarias; hay que distinguir la letra y el espíritu de la Biblia, y entre Biblia y religión; objeciones contra la Biblia no pueden ser aceptadas como objeciones contra la religión. La crítica bíblica de Reimarus, que bajo esas premisas no hace referencia a la religión individual, debe abordarse solo de manera condicionada con medios teológicos dogmáticos. Dejarse involucrar en la contaminación de Reimarus con sus 'verdades de razón' y 'verdades de hecho' significa "no haberse mantenido sin contagio en sus batallas teológicas sobre la heterodoxia del enemigo", como le reprocha Lessing al pastor principal de Hamburgo, Goeze, su corresponsal luterano ortodoxo. Argumentos adicionales se encuentran también para él en la tradición oral del cristianismo temprano, así como en la relativización condicionada de la autoridad de textos posteriormente canonizados.

por sobre la necesidad-natural de singularizarse y, en esa singularización absoluta del ser-para-sí, niega a los demás como iguales *consigo*[109]. –La intelección pura encuentra ambas cosas tanto inconformes-a-fin como incorrectas —es *inconforme-a-fin* que para mostrarse libre del placer y la propiedad se prive de placeres y reparta la propiedad; por el contrario, ella declarará entonces que es un *loco* quien, para comer, se apropia de los medios para comer efectivamente. –Ella encuentra también *incorrecto* privarse de una comida y no cambiar mantequilla y huevos por dinero o dinero por mantequilla y huevos, sino entregarlos directamente sin obtener nada por ellos; ella declara una comida o la posesión de tales cosas como un fin-en-sí-mismo y con ello se declara a sí misma de hecho como una intención muy impura que se ocupa de manera muy esencial con tal goce y riqueza. Como intención pura, ella afirma también una vez más la necesidad de elevarse por sobre la existencia natural y por sobre la codicia de sus medios; solo que ella considera insensato e incorrecto que esta elevación deba ser demostrada *con hechos*, o bien esa intención pura es en verdad engaño que finge y exige una elevación *interior*, pero considera que hacerlo seriamente, ponerlo *efectivamente en obra* y *demostrar su verdad*, es superfluo, insensato e incluso incorrecto. –Ella se niega entonces tanto como intelección pura, ya que niega el hacer inmediatamente conforme-a-fin, como en cuanto intención pura, pues niega la intención de mostrarse libre de los fines de la singularidad.

[B. La proposiciones positivas de la Ilustración]

[121] Así se ofrece la Ilustración a la experiencia de la fe. Se muestra con este feo rostro porque ella se otorga una *realidad negativa* precisamente mediante la relación con algo otro o se presenta como lo contrario de ella misma; pero la intelección e intención pura tiene que otorgarse esta relación, ya que tal relación es su efectuación. –Esta ha aparecido en primer lugar como realidad negativa. Tal vez su *realidad positiva* esté mejor conformada; veamos cómo se comporta. –Cuando se ha expulsado todo prejuicio y superstición, surge la pregunta, ¿y ahora qué? ¿Cuál es la

[109] Referencia a la crítica de Holbach; ver antes: nota 98.

verdad *que la Ilustración ha difundido en lugar de aquella?* –La Ilustración ya había formulado ese contenido positivo en su {302-303} exterminio del error[110] porque aquel extrañamiento de sí misma es igualmente su realidad positiva. –En aquello que para la fe es espíritu absoluto, ella capta lo que descubre allí de determinación como madera, piedra, etc., en cuanto cosas singulares efectivas; como ella, de esa manera, concibe en general *toda determinación*, esto es, todo contenido y plenitud de la fe como una *finitud*, como *esencia humana y representación*, la *esencia* [*entidad*] *absoluta* viene a ser para ella un *vacío* al que no cabe adjuntarle determinación alguna, ningún predicado[111]. Semejante apareamiento[112] sería en sí punible, y es justamente allí donde se han generado los monstruos de la superstición. La razón, la *intelección pura*, no es ciertamente ella misma vacía, en cuanto lo negativo de ella misma es *para ella* y es su contenido, sino rica, pero únicamente en singularidad y en talanqueras; no permitir que a la esencia absoluta le atribuyan nada de eso, ni que se lo adjunten, es su perspicaz forma de vida, que sabe muy bien poner en su lugar tanto a sí misma como a su riqueza de singularidad y tratar dignamente a lo absoluto.

[122] Frente a esa esencia vacía se halla, como *segundo momento* de la verdad positiva de la Ilustración, la *singularidad* en general que es excluida de una esencia absoluta; singularidad de la consciencia y de todo ser en cuanto *ser absoluto en y para sí*. La consciencia, que en su primerísima realidad-efectiva es *certeza sensible* y *querer-decir*, retorna aquí desde el camino total de su experiencia y es de nuevo un saber de *lo puramente negativo de sí misma* o de *cosas sensibles*, es decir, que *están-siendo*, las cuales se hallan de manera indiferente frente a su *ser-para-sí*. Sin embargo, aquí ella no es consciencia natural *inmediata*, sino que se *ha vuelto* tal. Entregada primero a toda confusión en la que se precipita mediante su desarrollo, y ahora, mediante la intelección pura, retrotraída a su primera figura, ella la ha *experimentado* como el *resultado*. *Fundamentada* en la

---

110 Ver: VI, [116].

111 Sobre las críticas materialistas y deístas, ver adelante: nota 128.

112 Conviene tener en cuenta la afinidad idiomática entre *beilegen*, 'adjuntar' y *Beilager*, 'apareamiento'.

intelección de la nulidad de todas las demás figuras de la consciencia y, con ello, de todo allende la certeza sensible, esta certeza sensible ya no es querer-decir, sino que ella es, más bien, la verdad absoluta. Esta nulidad de todo aquello que va más allá de la certeza sensible es, en verdad, solo una prueba negativa de esta verdad; pero ella no es capaz de ninguna otra porque la verdad positiva de la certeza sensible en ella misma es precisamente el ser-para-sí *no-mediado* del concepto mismo en cuanto objeto y, en verdad, bajo la forma del ser-otro —que *simplemente* es *cierto* para toda consciencia que ella *es*, que *otras cosas efectivas* fuera de ella son y que ella en su ser *natural*, así como esas cosas, es *en y para sí* o es *absolutamente*. {303-304}

[Γ. La utilidad como concepto-fundamental de la Ilustración]

[123] Finalmente, *el tercer momento de la verdad de la Ilustración* es la relación de las esencias [entidades] singulares con la esencia absoluta, la referencia entre los dos primeros momentos. La intelección, como intelección de lo *igual* o de lo *ilimitado*, va también *más allá* de lo *desigual*, a saber, de la realidad-efectiva finita o más allá de sí en cuanto mero ser-otro. Ella tiene como allende del mismo *lo vacío*, a lo que ella refiere entonces la realidad-efectiva sensible. En la determinación de esta *relación* no se presentan los dos lados como *contenido* porque uno es lo vacío y, por lo tanto, un contenido solo se da mediante el otro lado, mediante la realidad-efectiva. No obstante, la *forma* de la referencia, en cuya determinación participa el lado del *en-sí*, puede ser hecha a discreción; porque la forma es lo *en sí negativo* y por ello lo contrapuesto a sí; ser tanto como nada; ser *en-sí*, así como lo *contrario*; o, lo que es lo mismo, la referencia *de la realidad-efectiva* a lo *en-sí* como lo *allende* es tanto un *negar* esa realidad como un *poner* de la misma. De ahí que la realidad-efectiva finita pueda propiamente ser tomada tal como uno justamente lo necesite. De modo que, lo sensible es referido ahora *positivamente* a lo absoluto como a lo *en-sí* y la realidad-efectiva sensible es ella misma *en sí*; lo absoluto la hace, la protege y la cuida. A su vez, ella está también referida a él como a lo contrario, como al *no-ser* de ella; según esta relación ella no es en sí, sino solo *para algo otro*. Si en la figura anterior de la consciencia los *conceptos* del objeto se determinaban como *bueno*

y *malo*, para la pura intelección, por el contrario, ellos vienen a ser las puras abstracciones del ser *en sí* y ser *para algo otro*[113].

[124] Ahora bien, ambas maneras de considerar las cosas, tanto la de la referencia positiva de lo finito a lo en-sí como la de la negativa, son de hecho igualmente-necesarias, y todo es entonces tanto *en sí* como *para algo otro*; o todo es útil. –O bien todo se entrega en manos de los otros, todo se deja ahora utilizar por otros y es *para ellos*; o bien se encabrita, por decirlo así, se muestra refractario con los demás, es para sí y utiliza por su parte a los otros. –Para el ser humano, en cuanto cosa *consciente* en esta referencia, se deriva de allí su esencia y su posición. Él es *bueno* tal como es inmediatamente en cuanto consciencia natural *en sí*, es *absoluto* en cuanto singular, y lo otro es *para él*; y, en efecto, como para él en cuanto animal consciente de sí los momentos tienen el significado de la universalidad, *todo* es para su deleite y satisfacción, y él anda por el mundo tal y como salió de las manos de Dios, como por un jardín plantado para él. Él tiene también que haber probado el fruto del árbol del conocimiento del bien y {304-305} del mal[114]; posee con ello un beneficio que lo distingue de todo lo demás porque, casualmente, su naturaleza en sí buena está conformada *también* de tal manera que le causa daño el exceso de deleite o, más bien, su singularidad tiene *también su allende* en ella, puede ir más allá de sí misma y destruirse. Por el contrario, la razón es para él un medio útil para refrenar debidamente ese extralimitarse o, más bien, para mantenerse a sí mismo en su ir más allá de lo determinado; porque en esto consiste la fuerza de la consciencia. El goce de la esencia consciente *universal en sí* tiene que ser, según la misma multiplicidad y duración, no algo determinado sino universal; la mesura tiene por consiguiente la determinación de impedir que el placer se vea interrumpido en su multiplicidad y duración; esto quiere decir que la determinación de la mesura es la desmesura[115]. –Así

---

113 El texto alemán inserta un espacio adicional entre los párrafos 123 y 124.

114 Alusión al *Génesis* 2, 8 a 3, 24.

115 Hegel parece estar pensando en la renovación del epicureísmo propuesta por el médico francés Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), según la cual la naturaleza de los seres humanos está hecha para ser feliz y cada uno puede conseguir su correspondiente felicidad. Para ello se necesita un arte del disfrute que sepa determinar la

como para el ser humano todo es útil, así lo es también él, y su determinación consiste igualmente en convertirse en un miembro de la tropa, útil-para-la-comunidad y utilizable de manera universal. Tanto como él cuida de sí, otro tanto tiene también que entregarse a los demás, y tanto como él se entrega, en esa misma medida cuida de sí mismo, una mano lava a la otra. Pero allí donde él se encuentra está en el lugar correcto, él usa a los demás y es usado por ellos[116].

[125] Las cosas distintas son recíprocamente útiles de maneras distintas; pero todas las cosas poseen esa útil reciprocidad mediante su esencia, a saber, por estar referidas de manera doble a lo absoluto, la positiva —ser por ello *en y para sí* mismas, la negativa, ser por ello *para las otras*. De ahí que la referencia a la esencia [entidad] absoluta o la religión sea, entre toda utilidad, lo más-útil-de-todo[117] porque ella

---

medida correcta. De ahí que la tarea de la moral consista en enseñar la mesura como fuente de todas las virtudes. Se opuso, además, a la tesis cartesiana, al defender que entre el ser humano y los animales no había ninguna diferencia fundamental. El ser humano es un animal que puede lograr una particular educación de su facultad imaginativa (cf. *Anti-Séneque, ou discours sur le bonheur*).

116 La referencia parece ser a aquella orientación de la ilustración francesa, como en Helvetius y Holbach, que piensa la relación entre el individuo y la sociedad desde la perspectiva de la utilidad. Helvetius asume que las acciones del virtuoso son útiles para él mismo y para la sociedad. Además, la benevolencia con respecto a los semejantes depende de la utilidad de los demás para cada individuo. Como toda acción se realiza sobre el fundamento de un interés y un provecho propio, nadie sacrificaría su felicidad por los demás. La tarea de una buena legislación es, por consiguiente, conectar el interés privado con el interés del Estado, y fundamentar la virtud sobre el beneficio para cada individuo. (*De l'esprit. Nouvelle Édition, corrigée et augmentée sur les Manuscrits de l'Auteur, avec sa vie et son portrait*). La posición de Holbach concuerda ampliamente con la de Helvetius. La Mettrie sostenía en lo esencial estos mismos puntos de vista.

117 De nuevo la referencia es a Helvetius, según el cual cada religión tiene que estar fundamentada en la utilidad común. Una religión que se fundamente en este principio eterno e inmutable debería ser la religión de todos los seres humanos. En ella no habría otros santos que los bienhechores de la humanidad, ni otros réprobos que los malhechores de la humanidad. El Dios de esa religión es bueno y justo, quiere que los seres humanos disfruten de todas las alegrías compatibles con el bien común. Además, Hegel puede estar pensando aquí en la respuesta positiva dada por Frédéric de Castillon a la pregunta planteada por la Academia de Ciencias de Berlín (1780), si es útil para un pueblo ser engañado. Según él, la fe en la existencia

es lo útil puro mismo, ella es esa consistencia de todas las cosas o el ser *en y para sí* de las mismas y el caer de todas las *cosas o su ser para otro*.

[126] Para la fe, este resultado positivo de la Ilustración es por supuesto tan abominable como lo es el comportamiento negativo de la misma en contra de la fe. Esta *intelección* en la esencia absoluta que no ve nada en ella sino la esencia *absoluta, el être suprême*[118] *o el vacío* —esta *intención* de que todo en su estar ahí inmediato es *en sí* o bueno, de que finalmente la *referencia* del ser consciente singular a la esencia absoluta, *la religión*, expresa de manera exhaustiva el concepto de utilidad, es para la fe simplemente *abominable*[119]. Esta *sabiduría* propia de la Ilustración le parece a la fe necesariamente como la *superficialidad* misma y como la *confesión* de superficialidad porque ella consiste en no saber nada de la esencia absoluta o, lo que es lo mismo, en saber de ella esa verdad por completo plana de que es precisamente solo la *esencia absoluta*, saber por el contrario únicamente de la finitud y saberla como lo verdadero, y a este saber de la finitud como de lo verdadero tenerlo por lo supremo.

[2.2.1.3. El derecho de la Ilustración]

[127] La fe tiene, frente a la Ilustración, el derecho divino, el derecho de la absoluta *igualdad-consigo-misma* o del puro pensar, y experimenta por parte de la Ilustración {305-306} completa injusticia porque esta última la distorsiona en todos sus momentos y los convierte en algo distinto de lo que son en la fe. La Ilustración, en cambio, tiene únicamente derecho humano en contra de la fe y para su propia verdad porque la injusticia que comete es el derecho de la *desigualdad*, y consiste en trastrocar y alterar, en un derecho que le pertenece a la naturaleza de la *autoconsciencia* frente a la esencia simple o al *pensar*. Sin embargo, como su derecho es el derecho de la autoconsciencia, ella no solamente conservará *también*

---

de Dios, en la inmortalidad del alma y en el premio o castigo después de la muerte son útiles para el pueblo, ya sean verdades o falsedades.

118 En francés en el original. Se refiere al término utilizado por los jacobinos en su culto a la razón.

119 Referencia a lo dicho antes, ver: nota 117.

su derecho, de manera que permanecerían dos derechos del espíritu iguales y contrapuestos, y ninguno podría satisfacer al otro, sino que la Ilustración afirmará el derecho absoluto, ya que la autoconsciencia es la negatividad del concepto que no solamente es *para sí*, sino que se sobrepone a su contrario; y la fe misma, porque es consciencia, no podrá denegarle a la Ilustración su derecho.

[A. El automovimiento del pensamiento]

[128] Ya que la Ilustración no se comporta en contra de la consciencia creyente con principios que le sean peculiares, sino con aquellos que esta misma consciencia tiene en ella. Ella solo le junta a la fe sus *propios pensamientos* que a esta se le separan de manera no-consciente; solo le recuerda, en *una* de las maneras de la fe, a la *otra* que *también* tiene, pero que la fe siempre olvida. La Ilustración se muestra justamente en su contra como intelección pura, porque ella en un momento *determinado* ve el todo, de modo que aporta lo contrapuesto que se refiere a ese momento y, al revertir uno en el otro, hace surgir la esencia negativa de ambos pensamientos, es decir, el *concepto*. Por eso ella le aparece a la fe como retorcimiento y mentira, ya que le muestra el *ser-otro* de sus momentos; le parece así a la fe que la Ilustración, de manera inmediata, hace de los momentos algo distinto de lo que son en su singularidad; pero eso *distinto* es igualmente esencial y se halla en verdad en la consciencia creyente misma, solo que esta no piensa en ello, sino que lo tiene por ahí en alguna parte; de ahí que eso no sea para la fe algo extraño, ni pueda desmentirlo.

[129] Ahora bien, la Ilustración misma, que le recuerda a la fe la contraposición de sus momentos disociados, tiene la misma falta de ilustración sobre sí misma. Ella se comporta de manera puramente *negativa* en contra de la fe, en la medida en que ella excluye de su propia pureza el contenido de la fe y lo toma por lo *negativo* de ella misma. De ahí que ella no se conozca a sí misma en eso negativo, en el contenido de la fe, ni junte tampoco, por esa razón, ambos pensamientos, aquel que ella aporta y aquel en contra del cual ella lo aporta. Como la Ilustración no conoce que aquello que ella condena en la fe es inmediatamente su propio pensamiento, se encuentra entonces ella misma en la contraposición de ambos momentos, de los que ella solo reconoce a uno, a

saber, al que cada vez se contrapone a la fe, {306-307} mientras que al otro lo aparta de allí, precisamente como lo hace la fe. La Ilustración, por consiguiente, no hace surgir la unidad de ambos momentos como unidad de estos mismos, es decir, no hace surgir el concepto; sino que este le *surge* por sí[120] o ella solo lo encuentra como *presente*. Esto es así pues en sí, la realización de la pura intelección consiste justamente en que ella, cuya esencia es el concepto, devenga primero ella misma como un absolutamente *otro* y se niegue, ya que la oposición del concepto es la oposición absoluta, y retorne a sí misma desde ese ser-otro, o sea, retorne a su concepto. –Ahora bien, la Ilustración es únicamente ese movimiento, ella es la actividad inconsciente del concepto puro que, si bien es cierto que retorna a sí misma en cuanto objeto, no obstante, toma a este como algo otro, no conoce todavía la naturaleza del concepto, a saber, que lo no-distinto es lo que se separa absolutamente. –De modo que, en contra de la fe, la intelección es el *poder* del concepto en la medida en que ella es el movimiento y el referir de los momentos que se hallan separados en la consciencia creyente, un referir en el que sale a la luz la contradicción de estos. En esto consiste el *derecho* absoluto a la violencia que la Ilustración ejerce sobre la fe; pero la *realidad-efectiva* a la cual la Ilustración conduce esa violencia consiste precisamente en que la consciencia creyente misma es el concepto y en que ella misma reconoce por consiguiente lo contrapuesto que le trae la intelección. De modo que, la intelección mantiene su derecho frente a la consciencia creyente porque ella hace valer en esta consciencia lo que le es necesario a esta misma y lo que esta tiene en ella misma.

[B. La crítica a las posiciones de la fe]

[130] La Ilustración comienza por afirmar el momento del concepto de ser un *hacer* de la *consciencia*; ella afirma esto *en contra de* la fe —que la esencia [entidad] absoluta de esta fe es esencia de la consciencia como de un sí-mismo o que ha sido *producida* por la consciencia. Para la consciencia creyente, así como su esencia absoluta es para ella *en-sí*, asimismo no lo

---

[120] *Für sich*: 'para sí'; en este caso parece mejor traducirlo 'por sí', es decir, 'por su cuenta'.

es como una cosa extraña que *estaría* ahí sin que se sepa ni cómo ni de dónde, sino que su confianza consiste justamente en encontrarse en ella como *esta* consciencia personal, y su obediencia y servicio consisten en producirla con su *hacer* como *su* esencia absoluta. Esto es propiamente lo único que le recuerda la Ilustración a la fe cuando esta declara lo *en-sí* de la esencia absoluta *allende* el hacer de la consciencia. –Ahora bien, como la Ilustración le aporta, es cierto, a la unilateralidad de la fe el momento contrapuesto del *hacer* de esta misma fe frente al *ser*, que es lo único en que piensa aquí la fe —pero esa misma Ilustración, igualmente, no reúne sus pensamientos, ella aísla el momento del *hacer* y dice de lo en-sí de la fe que solo es algo *producido* por la consciencia. No obstante, el hacer aislado, contrapuesto a lo *en-sí*, es un hacer contingente y como es representativo, es un generador de ficciones —representaciones que no son *en sí*; y es de esa manera como la Ilustración considera el contenido de la fe. –A la inversa, {307-308} sin embargo, la intelección pura dice asimismo lo contrario. En cuanto ella afirma el momento del *ser-otro* que el concepto tiene en él, ella expresa la esencia de la fe como algo que no *le concierne para nada* a la consciencia, que se halla *allende*, y que le es extraño y desconocido. Para la fe, igualmente, así como se confía por un lado a la esencia y tiene en ella la *certeza de sí misma*, esta misma, por otro lado, es inescrutable en sus caminos e inalcanzable en su ser[121].

[131] Además, la Ilustración afirma contra la consciencia creyente un derecho que esta misma concede, cuando ella considera al objeto de su veneración como piedra y madera o como cualquier otra determinación antropomórfica finita. Esto se debe a que, como la consciencia creyente es esa consciencia escindida que tiene un *allende* la *realidad-efectiva* y un puro *aquende* de aquel allende, entonces en ella, de hecho, se da *también* esta visión de la cosa sensible según la cual esta *vale en sí y para sí*; pero ella no junta esos dos pensamientos *de lo que-está-siendo en y para sí*,

---

121 Alusión a la Carta de Pablo a los Romanos: "¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento de Señor? O ¿quién fue su consejero? O ¿quién le dio primero que tenga derecho a la recompensa? Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén": 11, 33-35.

que una vez es para ella la *esencia pura* y la otra una vulgar *cosa sensible*. –Incluso su pura consciencia se halla afectada de la última visión porque, como la consciencia creyente carece del concepto, las distinciones de su reino suprasensible son una sucesión de *figuras* autónomas y el movimiento de estas es un *acontecer*, es decir, ellas están solo en la *representación* y tienen en ellas el modo del ser sensible. –La Ilustración, por su parte, aísla igualmente la *realidad-efectiva* como una esencia abandonada por el espíritu, aísla la determinación como una finitud inmóvil que no sería ni siquiera un momento en el movimiento espiritual de la esencia, no *nada*, pero tampoco un algo *que-está-siendo* en y para sí, sino algo evanescente.

[132] Es claro que lo mismo sucede con el *fundamento* del *saber*[122]. La consciencia creyente reconoce ella misma un *saber* contingente, porque ella tiene una relación con contingencias, y la esencia [entidad] absoluta misma está en ella en la forma de una realidad-efectiva vulgar representada; con ello la consciencia creyente es *también* una certeza que no tiene en ella misma la verdad y se confiesa como tal consciencia inesencial, más-acá del espíritu que se cerciora y se prueba a sí mismo. –Pero ella olvida este momento en su saber espiritual inmediato acerca de la esencia absoluta. –Sin embargo, la Ilustración que se lo recuerda piensa de nuevo únicamente en el saber contingente y olvida el otro —piensa únicamente en la mediación que ocurre mediante un tercero *extraño*, no en aquella en donde lo inmediato se es él mismo lo tercero mediante el cual se media con lo otro, a saber, *consigo mismo*.

[133] Finalmente, en su visión del *hacer* de la fe, {308-309} la Ilustración encuentra incorrecto e inconforme-a-fin el rechazo del goce y de los bienes. –En lo que se refiere a lo incorrecto, ella obtiene el acuerdo de la consciencia creyente, en cuanto esta misma reconoce esa realidad-efectiva de poseer, mantener y disfrutar la propiedad; en la afirmación de la propiedad, esta consciencia se comporta tanto más aislada y testaruda, así como a su disfrute se entrega de manera tanto más ruda, cuanto que su hacer religioso —de *renunciar* a la posesión y al disfrute— cae allende esa realidad-efectiva y compra para ella la libertad con respecto al lado de acá. Como resultado de esa oposición, este servicio de sacrificar

[122] Ver: VI, [119].

el afán y el disfrute natural no tiene de hecho verdad alguna; se da el mantenimiento *junto* al sacrificio; este no es más que un *signo* que solo lleva a cabo el sacrificio efectivo en una pequeña parte y, por lo tanto, de hecho solo lo *representa*.

[134] En lo que se refiere a la conformidad-a-fin, la Ilustración considera torpe el rechazar *un* bien-poseído para saberse y mostrarse libre *de dicho* bien, el abstenerse *de un* disfrute para saberse y mostrarse libre *del* disfrute. La misma consciencia creyente capta el hacer absoluto como un hacer *universal*; no solo el obrar de su esencia absoluta como de su objeto es para ella universal, sino también la consciencia singular debe mostrarse libre por completo y de manera universal de su esencia sensible. No obstante, el rechazo de un bien-poseído *singular* o la renuncia a un disfrute *singular* no es ese obrar *universal*; y como en el obrar tendría que estar esencialmente ante la consciencia el *fin* que es universal y la *ejecución* que es singular, en la inconformidad de estos, entonces, el obrar se muestra como uno en el que la consciencia no tiene parte alguna y, con ello, este obrar se muestra propiamente como demasiado *ingenuo* para ser una acción; es demasiado ingenuo ayunar para liberarse del placer de la comida —es demasiado ingenuo, como Orígenes, quitarse del *cuerpo* otro placer para mostrar haber prescindido de él[123]. La acción misma se muestra como un hacer *exterior* y *singular*; pero el deseo se halla enraizado *interiormente* y es algo *universal*; su placer no desaparece ni con el instrumento, ni mediante renuncias singulares.

[Γ. El vaciamiento de la fe]

[135] Ahora bien, la Ilustración, por su parte, aísla aquí lo *interior*, lo *inefectivo*, frente a la realidad-efectiva, así como sostuvo la exterioridad de la coseidad frente la interioridad de la fe en la contemplación y la devoción del creyente. Ella sitúa lo esencial en la *intención*, en el *pensamiento*, y se ahorra con ello el llevar a cabo efectivamente la liberación de los fines naturales; por el contrario, esa interioridad misma es lo formal

---

[123] Orígenes de Alejandría (185-254): teólogo cristiano considerado Padre de la Iglesia, de quien se dice que por un exagerado ascetismo se castró.

que tiene su plenitud en los impulsos naturales, los que son justificados precisamente porque son interiores, ya que pertenecen al ser *universal*, a la naturaleza. [309-310]

[136] La Ilustración, entonces, ejerce sobre la fe una violencia incontenible, ya que en la consciencia creyente misma se encuentran los momentos que ella hace valer. Si se consideran más de cerca los efectos de esa fuerza, parece entonces que su comportamiento contra la fe desgarra la *bella* unidad del *confiar* y de la *certeza* inmediata, enloda su consciencia *espiritual* mediante bajos pensamientos de la realidad-efectiva *sensible*, destruye su sensibilidad, *tranquila* y *segura* en su sometimiento, mediante la *vanidad* del entendimiento, así como de la propia voluntad y ejecución. Pero ella introduce, más bien, de hecho la superación de la *separación sin-pensamiento* o mejor *sin-concepto*, que se halla presente en la fe. La consciencia creyente maneja una doble medida y peso, tiene dos clases de ojos, dos clases de oídos, dos clases de lenguas y lenguajes, ella ha duplicado todas las representaciones sin comparar ese doble-sentido. O bien, la fe vive en dos clases de percepciones, una, la percepción de la consciencia *adormecida* y solo con pensamientos sin-concepto, la otra, la percepción de la consciencia despierta que vive únicamente en la realidad-efectiva sensible, y en cada una de ellas la fe maneja su propia economía. –La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible; y le ha mostrado al mundo celestial esa finitud que la fe no puede negar porque es autoconsciencia, es así la unidad a la que pertenecen ambas formas de representación y en la que ellas no se separan, porque pertenecen al mismo *simple* sí-mismo inseparable al que ha venido a parar la fe.

[137] Con ello la fe ha perdido el contenido que llenaba su elemento, y se derrumba en un sordo urdir del espíritu dentro de sí mismo. Ella ha sido expulsada de su reino o ese reino ha sido saqueado, al haberle desgarrado en sí la consciencia toda distinción y expansión, y haber vindicado para la tierra todas sus partes como propiedad de esta y habérselas devuelto. Sin embargo, por ello la fe no se halla satisfecha, porque mediante esa iluminación no ha surgido más que esencia [entidad] singular, de modo que al espíritu solo le hablan una realidad-efectiva sin-esencia y una finitud abandonada por él. –Como la fe se halla sin contenido y ese vacío no puede mantenerse o como, al pasar por sobre

lo finito que es el contenido único, solo encuentra lo vacío, ella no es entonces más que un *puro añorar*; su verdad es un *allende* vacío al que ya no se le puede encontrar ningún contenido adecuado porque todo se conecta de manera diversa. –De hecho, con ello la fe se ha convertido en lo mismo que la Ilustración, a saber, en la consciencia de la referencia de lo finito que-está-siendo-en-sí a lo absoluto sin predicado, desconocido e incognoscible[124]; solo que esta es la Ilustración *satisfecha*, mientras que la fe es la Ilustración *insatisfecha*. No obstante, en la satisfecha se mostrará si ella puede mantenerse en su satisfacción; la acecha aquel añorar del turbio espíritu que se aflige por la pérdida de su mundo espiritual. La Ilustración misma lleva en ella ese baldón del añorar insatisfecho —como *objeto* {310-311} *puro*, lo tiene en su esencia absoluta *vacía*—, como *hacer* y *movimiento*, en el *ir-más-allá* de su esencia-singular hacia el allende no cumplido —*como objeto cumplido*, en la *carencia-de-sí-mismo* propia de lo útil. Ella superará esa baldón; con una consideración más atenta del resultado positivo que es su verdad, se mostrará que, en sí, tal baldón ya ha sido superado en el resultado.

[2.2.2. La verdad de la Ilustración]

[138] El sordo urdir del espíritu que ya no distingue nada dentro de sí ha ingresado dentro de sí mismo allende la consciencia, la que, por el contrario, se ha vuelto clara. –El primer momento de esta claridad está determinado, en cuanto a su necesidad y condicionamiento, porque la intelección pura o porque ella, que es *en sí* concepto, se hace efectiva; ella hace esto en cuanto pone en ella al ser-otro o a la determinación. De esta manera ella es intelección pura negativa, es decir, negación del concepto; esta negación es igualmente pura; y se ha vuelto con ello la *pura cosa*, la esencia absoluta que no tiene por lo demás ninguna otra determinación[125]. Si esto se determina de más cerca, la intelección es así, como concepto absoluto, un distinguir de distinciones que ya no son más, de abstracciones o conceptos puros que ellos mismos ya no se sostienen

---

[124] Ver: VI, [123].

[125] Ver: VI, [121]: "–En aquello que para la fe [...]".

más, sino que solo tienen sustentación y distinción mediante *el todo del movimiento*. Este distinguir lo no-distinto consiste justamente en que el concepto absoluto se vuelve él mismo su *objeto* y se pone a sí mismo como la *esencia* frente a aquel *movimiento*. Esta esencia carece por ello del aspecto por el que las abstracciones o distinciones son *mantenidas-separadas* y viene a ser así el *puro pensar* como *pura cosa*[126]. –De modo que, esta esencia es precisamente aquel sordo urdir inconsciente del espíritu dentro de sí mismo en el que vino a caer la fe al haber perdido el contenido diferenciado —ella es asimismo aquel *movimiento* de la pura autoconsciencia para el que la cosa debe ser lo allende absolutamente ajeno. Esto es así pues como esta pura autoconsciencia es el movimiento en puros conceptos, en distinciones que no son tales, entonces ella se derrumba de hecho en el urdir inconsciente, es decir, en el puro *sentir* o en la pura *coseidad*. –Ahora bien, el concepto extrañado de sí mismo —puesto que se encuentra aquí todavía en el nivel de ese extrañamiento— no conoce esa *igual esencia* de ambos lados, la del movimiento de la autoconsciencia y la de su esencia absoluta —no conoce la *igual esencia* de ellos, que es de hecho su sustancia y su consistencia. Como el concepto no conoce esa unidad, para él la esencia vale únicamente en la forma del allende objetivo, {311-312} mientras que la consciencia que distingue, y que de esa manera tiene fuera de ella lo en-sí, vale como una consciencia finita.

[2.2.2.1. El puro pensamiento y la pura materia]

[139] Acerca de esa esencia [entidad] absoluta, la Ilustración misma se ve envuelta en el conflicto consigo que ella tenía antes con la fe[127] y se divide en dos partidos. Un partido viene a mostrarse como el *ganador* al romperse a su vez en dos partidos; porque con ello él muestra poseer en él mismo el principio que él combatía y haber superado así la unilateralidad bajo la cual se había presentado antes. El interés que él dividía entre él y el otro cae ahora por completo en él y olvida el del

---

126 Ver: VI, [122].

127 Ver: VI, [113] y [130].

otro porque en él mismo se encuentra la oposición que lo ocupa. Pero, a la vez, la oposición ha sido elevada al elemento superior, que triunfa, donde se muestra purificada. De tal manera que la discordia presente en un partido, que parece un infortunio, muestra, más bien, ser su fortuna.

[140] La esencia pura misma no tiene en ella distinción alguna, de manera que ella llega a la distinción en cuanto surgen para la consciencia dos esencias puras tales o una consciencia doble de la misma esencia. –La esencia pura absoluta se halla ahora en el pensar puro o ella es, más bien, el pensar puro mismo, por lo tanto, *allende* lo finito, de la *autoconsciencia* o es solo la esencia negativa. Sin embargo, de esa manera es justamente el *ser*, lo negativo de la autoconsciencia. Como *lo negativo* de la misma se halla también referido a ella, es el ser *exterior* que, referido a ella, en la que caen las distinciones y determinaciones, mantiene en él las determinaciones de ser saboreado, visto, etc.; y la relación es la certeza *sensible* y la percepción.

[141] Si se parte de ese ser *sensible* al que pasa necesariamente aquel allende negativo, pero se abstrae de esta determinada manera de la referencia de la consciencia, queda entonces la pura *materia* como el sordo urdir y moverse dentro de sí misma. En esto es esencial tener en cuenta que la *pura materia* es únicamente lo que *queda* cuando *abstraemos* del ver, palpar, gustar, etc., es decir, ella no es lo que ha sido visto, degustado, palpado, etc.; no es la *materia* la que es vista, sentida, degustada, sino el color, una piedra, una sal, etc.; ella es, más bien, la *pura abstracción*; y con ello se hace presente la *pura esencia* del *pensar* o el puro pensar mismo como lo absoluto no diferenciado dentro de sí, no determinado, sin predicados.

[142] Una Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto sin predicados que se halla en el pensamiento allende la consciencia efectiva, del cual se había partido —la otra Ilustración lo llama *materia*[128]. Si se

---

[128] Si tenemos en cuenta las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel se refiere aquí al materialismo y al deísmo de la ilustración francesa. El materialismo fue defendido sobre todo por La Mettrie y por Holbach, y el deísmo, para el que Dios representa lo absoluto incognoscible, por Jean-Baptiste-René Robinet (1735-1820). Este rechaza toda denominación de Dios porque transfiere propiedades de lo finito al ser infinito, lo que lleva al antropomorfismo. Lo único que se puede saber es que Dios es la causa necesaria de todo ser (cf. *De la Nature*). Según La Mettrie, la materia

la distinguiera como *naturaleza* y como espíritu o *Dios*, al urdir inconsciente dentro de sí mismo le haría falta, para ser naturaleza, la riqueza de la vida desplegada —al espíritu o Dios le haría falta la consciencia que se distingue dentro de sí. Ambas cosas son, como hemos {312-313} visto, simplemente el mismo concepto; la distinción se halla no en la Cosa, sino única y exclusivamente en el diferente punto-de-partida de ambas formaciones y en que cada una se detiene en un punto propio en el movimiento del pensar. Si lo llevaran más allá se encontrarían, y conocerían como lo mismo aquello que para la una se presenta como algo abominable y para la otra como un disparate. Esto se debe a que para la una, la esencia absoluta, en su pensar puro o inmediatamente para la consciencia pura, se halla por fuera de la consciencia finita, es su allende *negativo*. Si reflexionara en que, por una parte, aquella inmediatez simple del pensar no es otra cosa que el *puro ser* y, por la otra, que aquello que es *negativo* para la consciencia se refiere a la vez a que en el juicio negativo el *es* (cópula) mantiene a la vez juntos a los dos separados —entonces se daría la referencia de ese allende, en la determinación de algo *externo que-está-siendo*, a la consciencia, y con ello vendría a ser lo mismo que es llamado *materia pura*; se habría ganado el momento faltante de la *presencia*. –La otra Ilustración parte del ser sensible, *abstrae* luego de la referencia sensible propia del degustar, ver, etc., y lo convierte en lo puro en-sí, en la *materia absoluta*, en lo no sentido ni degustado; este ser se ha convertido, de esa manera, en lo simple sin predicados, en la esencia de la *pura consciencia*; es el concepto puro en cuanto *siendo en sí* o el *puro pensar dentro de sí mismo*. Esta intelección no da en su consciencia el paso opuesto de lo *que-está-siendo*, que es *puro* estar-siendo, a lo pensado, que es lo-mismo en cuanto siendo-*puramente* o no da el paso de lo puramente positivo a lo puramente negativo; ya que lo positivo es ciertamente puro únicamente mediante lo negativo; pero lo *puramente* negativo como puro se es igual dentro de sí mismo, y precisamente por ello es positivo. –O bien, ninguna de las dos ilustraciones ha llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que *en sí ser* y *pensar* son lo

---

se mueve por sí misma, pero la naturaleza de tal movimiento es tan desconocida, como la naturaleza de la materia (cf. *Traité de l'âme*). Ver antes: nota 98.

mismo[129], ninguna ha llegado al pensamiento de que *ser, puro ser,* no es algo *real-efectivo concreto,* sino la *pura abstracción*; e, inversamente, que el puro pensar, la igualdad-consigo-mismo o la esencia es, por una parte, lo *negativo* de la autoconsciencia y con ello *ser,* y por la otra, como simplicidad inmediata, no es igualmente nada distinto que *ser*; el *pensar* es *coseidad* o *coseidad* es *pensar.*

[2.2.2.2. El mundo de la utilidad]

[143] La esencia viene a tener aquí la *escisión* de tal manera en ella, que pertenece a dos maneras-de-considerar; por una parte, la esencia debe tener en ella misma la distinción y, por la otra, ambas maneras-de-considerar se juntan justamente allí en una sola; porque los momentos abstractos del puro ser y de lo negativo mediante los cuales esas maneras se distinguen, se hallan unidos entonces en el objeto de esas maneras-de-considerar. –Lo universal común es la abstracción del puro estremecerse dentro de sí mismo o del puro pensarse a sí mismo. Este simple movimiento axial tiene que desintegrarse porque él mismo {313-314} es únicamente movimiento en cuanto distingue sus momentos. Esta distinción de los momentos deja tras de sí lo inmóvil como la cáscara vacía del puro *ser* que ya no es ningún pensar efectivo, ninguna vida dentro de sí; ya que ella es en cuanto distinción de todo contenido. No obstante, ella, que se pone *por fuera* de aquella *unidad,* es con ello el alternarse de los momentos que *no retorna dentro de sí,* de lo *en-sí* y del *para algo otro* y del ser *para-sí* —la realidad-efectiva tal como ella es objeto para la consciencia efectiva de la intelección pura— la *utilidad*[130].

[144] Por mala que pueda aparecer la utilidad para la fe o para el sentimentalismo o también para la abstracción que se hace llamar especulación, que fija para ella lo *en-sí,* la utilidad es, no obstante, aquello en lo

---

[129] Hegel se refiere a la formulación de Descartes: "Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí o concebido por la mente" ("Segunda meditación": AT VII, 25; IX, 19), así como a la prueba de la existencia de Dios en la "Tercera meditación".

[130] Ver: VI, [124].

que la intelección pura consuma su realización, y es ella misma su *objeto* que ella ya no niega más, y que tampoco tiene para ella el valor de lo vacío o del puro allende. Esto es así pues la intelección pura es, como hemos visto, el concepto mismo que-está-siendo o la personalidad pura igual consigo misma, que se distingue de tal manera dentro de sí misma, que cada uno de los distintos es él mismo concepto puro, es decir, es inmediatamente no distinto; ella es simple autoconsciencia pura que es tanto *para sí* como *en sí* en una unidad inmediata[131]. Su *ser-en-sí* no es entonces un *ser* permanente, sino que deja inmediatamente de ser algo en su distinción; pero un ser tal, que inmediatamente no tiene sustento alguno, no es *en sí*, sino que es esencialmente *para algo otro* que es el poder que lo absorbe. Pero este segundo momento contrapuesto al primero, el *ser-en-sí*, desaparece tan inmediatamente como el primero o, en cuanto *ser únicamente para algo otro*, es, más bien, el *desaparecer* mismo y es el *ser retornado dentro de sí*, el *ser puesto para sí*. Sin embargo, este simple ser para sí como igualdad-consigo-mismo es, más bien, *un ser* o es así *para un otro*. –Esta naturaleza de la intelección pura en el *desarrollo de sus momentos* o ella como *objeto*, expresa lo útil. Hay algo que permanece *en sí* o es cosa; este ser-en-sí es a la vez solo puro momento; es con ello absolutamente *para algo otro*, pero así mismo solo para algo otro en cuanto es en sí; estos momentos contrapuestos han retornado a la unidad inseparable del ser-para-sí. No obstante, si lo útil expresa ciertamente el concepto de la pura intelección, no lo es, sin embargo, como tal, sino que es la intelección en cuanto *representación* o como su *objeto*; lo útil es únicamente el cambio incesante de aquellos momentos, uno de los cuales es ciertamente el mismo haber-retornado dentro de sí mismo, pero únicamente como *ser-para-sí*, es decir, como un momento abstracto que se pone a un lado frente a los otros. Lo útil mismo no es la esencia negativa que consiste en tener en sí esos momentos en su contraposición a la vez *inseparados en uno* y *el mismo sentido* o como un *pensar* en sí, tal como ellos son {314-315} en cuanto intelección pura; es cierto que el momento del *ser-para-sí* está en lo útil, pero no de tal manera que *abarque* a los otros momentos, a lo *en-sí* y al *ser para otro*, y fuera

131 Ver: VI, [99] y [100].

así el *sí mismo*. La intelección pura, entonces, tiene en lo útil su propio concepto como *objeto* en sus *puros* momentos; ella es la consciencia de esa *metafísica*, pero todavía no su comprensión; no ha llegado aún a la *unidad* del *ser* y del *concepto* mismo. Como lo útil tiene todavía la forma de un objeto para ella, ella en verdad no tiene ya un mundo que esté siendo en y para sí, pero sí todavía un mundo que ella distingue de sí. Solo que, como las oposiciones han surgido en el ápice del concepto, el paso siguiente será que ellas se derrumben y la Ilustración experimente los frutos de sus acciones.

[2.2.2.3. La autocerteza]

[145] Si se considera el concepto logrado en referencia a toda esta esfera, el mundo efectivo de la formación se había resumido en la vanidad de la autoconsciencia —en el *ser-para-sí* que tiene todavía como su contenido la confusión de dicho mundo y es todavía el concepto *singular*, aún no el concepto para sí *universal*. Pero habiendo retornado dentro de sí, el concepto es la *intelección pura* —la pura consciencia como el puro *sí-mismo* o la negatividad, así como la fe es precisamente lo mismo que el *puro pensar* o la positividad[132]. La fe tiene en aquel sí-mismo el momento que la completa —pero, al hundirse mediante ese complemento, es en la pura intelección en donde vemos ahora los dos momentos, a saber, como la esencia absoluta, lo puramente *pensado* o lo negativo— y como *materia*, que es lo positivo *que-está-siendo*. –A esta plenitud le falta todavía aquella *realidad-efectiva* de la autoconsciencia que pertenece a la consciencia *vana* —el mundo desde el cual el pensar se elevó hasta sí. Este faltante se ha conseguido en la utilidad, en cuanto la intelección pura obtuvo allí la objetividad positiva; con lo cual ella es consciencia efectiva satisfecha dentro de sí. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; este ha venido a ser la verdad del todo anterior, del mundo tanto ideal como real. El primer mundo del espíritu es el reino desplegado de su estar-ahí que se dispersa y de la singularizada *certeza* de sí mismo; así como la naturaleza esparce

[132] Ver: VI, [89] y [92]: desde "Esto se debe a que la pura consciencia es [...]", hasta "es únicamente el *puro yo*".

su vida en figuras infinitamente múltiples sin que el *género* de estas se halle presente. El segundo contiene el *género* y es el reino del *ser-en-sí* o de la *verdad* contrapuesta a aquella certeza[133]. Sin embargo, el tercero, lo útil, es la *verdad* que es igualmente la *certeza* de sí misma. Al reino de la verdad de la fe le falta el principio de la *realidad-efectiva* o de la certeza de sí mismo como este *singular.* No obstante, a la realidad-efectiva o a la certeza de sí mismo como este singular le falta lo *en-sí.* En el objeto de la intelección pura están unidos ambos mundos. Lo útil es el objeto en la medida en que la consciencia lo penetra con su mirada y tiene {315-316} en él la *certeza singular* de sí misma, su disfrute, (su *ser-para-sí*); ella de esa manera lo *intelige*[134], esta intelección contiene la verdadera esencia del objeto; (ser algo penetrado con la mirada o *para un otro*) ella misma es entonces *verdadero saber* y la autoconsciencia tiene igualmente de manera inmediata la certeza universal de sí misma, su *consciencia pura* en esta relación en la que se hallan unidas por consiguiente tanto *verdad* como presencia y *realidad-efectiva.* Ambos mundos se han reconciliado y el cielo ha sido trasplantado abajo, a la tierra.

2.3. La libertad absoluta y el terror

[146] La consciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero él es en parte todavía *objeto* y, en parte, justamente por ello, todavía *fin* en cuya posesión la consciencia no se encuentra todavía de manera inmediata. La utilidad sigue siendo un predicado del objeto, no el sujeto mismo o no es su *realidad-efectiva* inmediata y única. Es lo mismo que había aparecido así antes; que el *ser-para-sí* no se ha mostrado todavía como la sustancia de los demás momentos, de modo que la utilidad no sería inmediatamente otra cosa que el sí-mismo de la consciencia, con lo cual esta se hallaría en su posesión. –Ahora bien, esta revocación de la forma de objetividad de lo útil ya ha tenido lugar, y a partir de esa

[133] Ver: VI, 2.1.1 La formación y su reino de la realidad-efectiva, [51]; VI, 2.1.2. La fe y la intelección pura, [90].

[134] El texto juega con el verbo *einsehen*, 'inteligir', 'entender', y el sustantivo *Einsicht*, 'intelección'.

subversión interna brota la verdadera subversión de la realidad-efectiva, la nueva figura de la consciencia, o sea, la *libertad absoluta*.

[2.3.1. La libertad absoluta]

[147] En efecto, ya no se da de hecho más que una vacía apariencia de objetividad que separa a la autoconsciencia de la posesión. Por una parte, debido simplemente a que toda consistencia y validez de los miembros determinados de la organización del mundo efectivo y creído ha retornado a esa determinación simple como a su fundamento y espíritu; por otra parte, en cambio, debido a que el mundo no tiene ya para sí nada propio, él es, más bien, pura metafísica, puro concepto o saber de la autoconsciencia. Esto se debe a que del *ser en-* y *para-sí* de lo útil en cuanto objeto la consciencia viene a conocer que su *ser-en-sí* es esencialmente *ser para otro*: el *ser-en-sí* como lo *carente-de-sí-mismo* es en verdad lo pasivo o lo que es para otro sí-mismo. Sin embargo, el objeto es para la consciencia en esta {316-317} forma abstracta del *puro ser-en-sí* porque la consciencia es un puro *inspeccionar* cuyas distinciones se hallan en la forma pura de los conceptos. –Ahora bien, el *ser-para-sí* al que retorna el ser para otro, o sea, el sí-mismo, no es un sí-mismo distinto del yo, propio de aquello que se llama objeto; porque la consciencia como intelección pura no es un sí-mismo *singular* al que se le contrapondría el objeto igualmente como sí-mismo *propio*, sino que es el puro concepto, el contemplar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto mirarse *a sí mismo* doblemente; esta certeza de sí es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad-efectiva. Entonces, si lo útil era únicamente el cambio de los momentos que no retorna a su propia *unidad* y que, por lo tanto, era todavía objeto para el saber, el objeto deja de ser eso porque el saber es él mismo el movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí-mismo universal, el sí-mismo tanto de sí como del objeto y, en cuanto universal, la unidad de ese movimiento que retorna dentro de sí.

[148] Con ello el espíritu se presenta como *libertad absoluta*; él es la autoconsciencia que se comprende de manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales tanto del mundo real como del suprasensible o, a la inversa, que se comprende de manera que esencia y realidad-efectiva son el saber de *sí* de la consciencia. –La

autoconsciencia es consciente de su personalidad pura y con ello de toda realidad espiritual, y toda realidad es únicamente espiritual; para ella el mundo es simplemente su voluntad, y esta es voluntad general. La voluntad no es en verdad el pensamiento vacío de la voluntad situado en el consentimiento tácito o representado, sino voluntad realmente general, voluntad de todos los *singulares* como tales[135]. Esto es así pues la voluntad es en sí la consciencia de la personalidad o de cada uno, y debe ser como esta voluntad efectiva y verdadera, como esencia *auto*consciente de todas y cada una de las personalidades, de modo que cada una, de manera indivisa, haga todo, y lo que se presenta como hacer del todo sea el hacer inmediato y consciente de *cada* uno.

[149] Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que poder alguno pueda oponerle resistencia. Esto se debe a que, como únicamente la consciencia es en verdad el elemento en el que las esencias o poderes espirituales tiene su sustancia, entonces todo su sistema, que se organizaba y se sostenía mediante la partición en masas, se ha derrumbado una vez que la consciencia singular capta el concepto de tal manera que este no tiene otra esencia que la autoconsciencia misma o que él es absolutamente el concepto. Lo que hacía del concepto *objeto* que-está-siendo era su distinción en masas *consistentes* separadas; pero una vez que el objeto se convierte en concepto, ya no hay en él nada consistente; la negatividad ha penetrado por completo todos sus momentos. El concepto accede de tal manera a la existencia, que cada consciencia singular se eleva desde la esfera que le había sido asignada, ya no encuentra en esa masa particular su esencia y su obra, sino que capta su sí-mismo como el *concepto* de la voluntad y a todas las masas {317-318} como esencia de esa voluntad y, con ello, además, solo se puede realizar en un trabajo que sea trabajo total. De modo que, en

---

[135] Es clara la referencia a una formulación del político y eclesiástico francés Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836): "Para necesidades comunes es necesaria una voluntad común. Esta voluntad debe ser naturalmente la suma total de la voluntad de los individuos; y la primera voluntad común de un número de personas que se unen en una comunidad política es sin duda exactamente la suma de las voluntades de todos los singulares": *Politische Schriften vollständig gesammelt von dem deutschen Übersetzer nebst zwei Vorreden über Sieyes Lebensgeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften, etc.*

esta libertad absoluta se anulan todos los estamentos que son las esencias espirituales en las que se articula el todo; la consciencia singular, que pertenecía a dicha articulación y en ella quería y se realizaba, ha superado su barrera: su fin es el fin universal, su lenguaje es la ley universal, su obra es la obra universal.

[150] El objeto y la distinción han perdido aquí el significado de la *utilidad* que era predicado de todo ser real; la consciencia no comienza su movimiento en él como en *algo extraño* desde lo cual vendría a retornar dentro de sí, sino que el objeto es para ella la consciencia misma; de modo que la oposición consiste únicamente en la distinción entre la consciencia *singular* y la *universal*; pero la singular se es ella misma de manera inmediata aquello que tenía solo *la apariencia* de objeto, es consciencia y voluntad general. Lo *allende* de esta su realidad-efectiva flota por encima del cadáver de la autosuficiencia desaparecida del ser real o creído únicamente como la emanación de un gas insulso, del vacío Être suprême[136].

[151] Después de la superación de las diferentes masas espirituales y de la vida restringida de los individuos, así como de sus dos mundos, solo queda el movimiento de la autoconsciencia universal dentro de sí misma como una acción-mutua de la misma en la forma *de la universalidad* y de la consciencia *personal*; la voluntad general ingresa *dentro de sí* y es voluntad *singular* a la que se contrapone la ley y la obra universal. No obstante, esta consciencia *singular* es consciente de sí igualmente de manera inmediata como voluntad general; ella es consciente de que su objeto es ley dada por ella y obra ejecutada por ella; al pasar a la actividad y elaborar objetividad, ella no hace entonces algo singular, sino solo leyes y acciones-de-Estado.

[152] Este movimiento es por eso la acción-mutua de la consciencia consigo misma, en el que ella no libera nada en la figura de un *objeto libre* que se le oponga. De lo cual se sigue que no puede llegar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad-efectiva, ni a leyes y configuraciones universales de la libertad *consciente* —ni a actos

[136] Être *suprême*: en francés en el original; referencia al culto del Ser supremo impuesto por los jacobinos en los días de la revolución.

y obras de la libertad *volente*. La obra en la que podría convertirse la libertad que se otorga consciencia vendría a consistir en que ella, como sustancia *universal*, se convirtiera en el *objeto* y *ser permanente*. Este ser otro sería la distinción en ella según la cual se dividiría en masas espirituales permanentes y en miembros de poderes diversos; por una parte, que esas masas fueran los *entes-de-razón* de un *poder* {318-319} legislativo, judicial y ejecutivo separado[137], pero, por otra, que ellas fueran las *esencias reales* que se dieron en el mundo real de la formación y, en cuanto se considerara más de cerca el contenido del hacer universal, fueran las masas particulares del trabajar que se distinguirían luego como *estamentos* diferentes más especiales. –La libertad universal, que de esa manera se habría particularizado en sus miembros, y precisamente por ello se habría convertido en sustancia *que-está-siendo*, se hallaría por ello libre de la individualidad singular y dividiría la *multitud* de *individuos* entre sus diferentes miembros. Ahora bien, el hacer y el ser de la personalidad se hallarían con ello restringidos a una rama del todo, a una especie del hacer y del ser; puesta en el elemento del *ser*, la personalidad obtendría el significado de una personalidad *determinada*; cesaría, en verdad, de ser autoconsciencia universal. Esta no se deja, sin embargo, engañar acerca de la realidad con la *representación* de la obediencia bajo leyes *que ella-misma-se-ha-dado* y que le asignarían a ella una parte, ni con una *delegación*[138] en el legislar y en el hacer universal —ni acerca de la realidad de darse *ella misma* la ley y de llevar a cabo, no una obra singular, sino la obra *universal misma*; porque allí donde el sí-mismo solo se halla *delegado* y *representado*, no está *efectivamente*; y donde *tiene-un-representante*[139], él no está.

---

[137] Alusión a la distinción que establece Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1789-1855), entre los tres poderes, en *El espíritu de las leyes* o la relación que las leyes deben tener con la constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, el comercio, etc., a lo que el autor ha añadido investigaciones nuevas sobre las leyes romanas referentes a las sucesiones, sobre las leyes francesas y sobre las leyes feudales.

[138] *Repräsentation*: para diferenciarlo del término *Vorstellung*, 'representación' y, teniendo en cuenta que se trata de la idea jurídica de delegar en alguien el derecho a legislar, se ha traducido 'delegación'.

[139] Hegel utiliza aquí tres términos que pueden traducirse: 'representar': *vorstellen*

[153] Así como la autoconsciencia singular no se encuentra en esa *obra universal* de la libertad absoluta como sustancia que-está-siendo, así tampoco se encuentra en los *actos* propiamente tales, ni en las acciones *individuales* de la voluntad de esa misma libertad. Para que lo universal llegue a efectuar un acto tiene que recogerse en la unicidad de una individualidad y establecer en la cima a una autoconsciencia singular; porque la voluntad general solo es voluntad *efectiva* en un sí-mismo que es único. Pero con ello *todos los demás singulares* se ven excluidos de la *totalidad* de esta acción y tienen solo una participación restringida en ella, de modo que el acto no sería acto de la autoconsciencia *universal efectiva*. –Así pues, la libertad universal no puede producir ninguna obra ni acto positivo; le queda únicamente el *actuar negativo*; ella es solo la *furia* del desaparecer.

[2.3.2. El terror]

[154] Ahora bien, la realidad-efectiva suprema y más contrapuesta a la libertad universal o, más bien, el único objeto que queda para ella es la libertad y singularidad de la autoconsciencia efectiva misma. Esto es así pues aquella universalidad que no se permite llegar a la realidad de la articulación orgánica, y que tiene como fin mantenerse en la continuidad ininterrumpida, se distingue a la vez dentro de sí, porque ella es movimiento o consciencia simplemente. En efecto, en virtud de su propia abstracción se divide en extremos justamente tan abstractos como en la simple universalidad inflexible y fría, por una parte, y en la dura rigidez discreta y absoluta, y el obstinado carácter-puntual de la autoconsciencia {319-320} efectiva, por la otra. Una vez que la universalidad ha terminado de aniquilar la organización real y se mantiene ahora para sí, este es su único objeto —un objeto que ya no tiene ningún otro contenido, posesión, estar-ahí, ni despliegue exterior, sino que es únicamente ese saber de sí como sí-mismo singular, absolutamente puro y libre. En lo

(representar en el sentido de imaginar), *representieren* (representar en el sentido de sustituir o hacer las veces de alguien), *vertreten* (representar en el sentido de tomar provisionalmente el lugar de alguien).

que él puede ser captado, él es únicamente su estar-ahí *abstracto* sin más. –La relación entre ambos es así la total negación *no mediada* y *pura*, puesto que son absolutamente para sí de manera indivisa, de modo que no pueden enviar al término-medio parte alguna mediante la cual se conectaran; y tal relación es, en verdad, la negación de lo singular como *esencia* [entidad] en lo universal. De modo que, la única obra y acto de la libertad universal es la *muerte*, y en verdad una *muerte* que no tiene ningún ámbito ni satisfacción interior, porque lo que se niega es el punto insatisfecho del sí-mismo absolutamente-libre; se trata así de la muerte más fría, más banal, sin más significado que cortar una col o un beber un sorbo de agua[140].

[155] En la banalidad de esta sílaba[141] consiste la sabiduría del gobierno, el entendimiento de la voluntad general para su cumplimiento. El gobierno mismo no es otra cosa que el punto que se afinca firmemente o la individualidad de la voluntad general. Él, un querer y un ejecutar que parte de un punto, quiere y cumple a la vez un determinado ordenamiento y acción. Por una parte, excluye con ello de su acción a los demás individuos y, por la otra, se constituye así como un gobierno que es una voluntad determinada y opuesta, por lo tanto, a la voluntad general; de ahí que simplemente no pueda presentarse de otra manera que como una *facción*. Solo la facción *vencedora* se llama gobierno y precisamente en el hecho de ser una facción se halla de manera inmediata la necesidad de su ruina y justamente como es el gobierno, esto la convierte inversamente en facción y en culpable. Si la voluntad general se atiene al obrar efectivo de la facción como al crimen que esta comete en su contra, la facción, por el contrario, no tiene nada determinado y externo mediante lo cual se manifestara la culpa de la voluntad que se le contrapone porque a la facción, en cuanto voluntad general *efectiva*, se le enfrenta únicamente la voluntad pura inefectiva, la *intención*. *Volverse sospechoso* viene así a ocupar el lugar o tiene el significado y efecto de *ser-culpable*, y la reacción externa en contra de esta realidad-efectiva que se halla en el interior

---

140 Clara referencia a la guillotina: a los condenados se les daba a beber una vaso de agua y se dice que el inventor de la guillotina la ensayó cortando una col.

141 Se refiere a 'muerte', ya que en alemán *Tod* es un monosílabo.

simple de la intención consiste en la seca anulación de ese sí-mismo que-está-siendo, al que, por otra parte, no se le puede quitar nada que no sea su ser mismo.

[156] En esta su *obra* peculiar la libertad absoluta se convierte en el objeto, y la autoconsciencia experimenta lo que esa libertad *es*. *En-sí* esta es precisamente esa *abstracta autoconsciencia* que anula dentro de sí toda distinción y todo consistir de la distinción. Como tal autoconsciencia ella se es el objeto; {320-321} el *terror* de la muerte es la contemplación de esa su esencia negativa. Sin embargo, la autoconsciencia absolutamente-libre encuentra esa realidad suya muy distinta a lo que era el concepto de dicha realidad, a saber, que la voluntad general sería únicamente la esencia *positiva* de la personalidad, y esta se sabría solo positivamente en esa voluntad y conservada. En cambio aquí, para la consciencia que como intelección pura separa su esencia positiva y negativa —es decir, que separa lo absoluto sin predicado en cuanto *pensar* puro y en cuanto *materia* pura— se da en su realidad-efectiva el *paso* absoluto de una esencia a la otra. –La voluntad general, como autoconsciencia *positiva* efectiva se convierte en la esencia *negativa* porque esta autoconsciencia es esa realidad-efectiva autoconsciente *elevada* al pensar *puro* o a la materia *abstracta* y se muestra ser igualmente *superación* del *pensarse a sí mismo* o de la autoconsciencia.

[157] La libertad absoluta, como *pura* igualdad-consigo-misma de la voluntad general, tiene entonces la negación, pero con ello tiene *la distinción* como tal en ella y la desarrolla de nuevo como distinción *efectiva*. Esto se debe a que la pura *negatividad* tiene en la voluntad general igual-consigo-misma el *elemento* de la *consistencia* o la *sustancia* en la que se realizan sus momentos, tiene la materia que ella puede emplear en su propia determinación; y, en la medida en que esa sustancia se ha mostrado como lo negativo para la consciencia singular, se configura entonces de nuevo la organización de las masas espirituales, a las que se les asigna la multitud de las consciencias individuales. Estas, que han sentido el temor del señor absoluto, de la muerte, dejan caer de nuevo la negación y la distinción, se ordenan bajo las masas y retornan a una obra dividida y restringida, pero con ello a su realidad-efectiva sustancial.

[2.3.3. *El despertar de la subjetividad libre*]

[158] El espíritu habría sido expedido de este tumulto para retornar a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación, que solo habría sido refrescado y rejuvenecido mediante el temor al señor que se ha apoderado nuevamente de los ánimos. El espíritu tendría que recorrer de nuevo este círculo de la necesidad y repetirlo siempre, si el resultado fuera únicamente la completa compenetración de la autoconsciencia y de la sustancia —una compenetración en la que la autoconsciencia, que experimentó en su contra la fuerza negativa de su esencia universal, no quisiera saberse ni encontrarse como este particular, sino únicamente como universal y que pudiera, por lo tanto, soportar también la realidad-efectiva objetiva del espíritu universal que la excluye a ella en cuanto particular. –No obstante, en la libertad absoluta no se encontraban en recíproca acción-mutua, ni la consciencia que se halla sumergida en un estar-ahí múltiple o que se fija fines y pensamientos determinados —ni tampoco un mundo *exterior* válido, ya sea de la realidad-efectiva o del pensar, {321-322} sino el mundo simplemente en la forma de la consciencia como voluntad general y asimismo la autoconsciencia contraída en el simple sí-mismo a partir de todo estar-ahí extenso o de los diversos fines y juicios. La formación que ella consigue en la acción-mutua con aquella esencia es así la más elevada y última, la de ver desaparecer de manera inmediata su simple realidad-efectiva pura y pasar a la nada vacía. En el mundo mismo de la formación, la consciencia no llega a observar su negación o extrañamiento en esta forma de la pura abstracción; sino que su negación tiene un contenido; ya sea el honor o la riqueza que obtiene en lugar del sí-mismo del que se extrañaba —ya sea el lenguaje del espíritu y de la intelección que consigue la consciencia desgarrada; o la negación es el cielo de la fe o lo útil de la Ilustración[142]. Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que experimenta el sí-mismo en la libertad absoluta; su negación es la muerte insignificante, el puro terror de lo negativo que no tiene en sí nada positivo, nada que

---

[142] Ver: VI, [67]: "Es el vasallo *orgulloso* que [...]"; [78] y ss.; [83]: "–Ahora bien, el lenguaje del [...]" hasta [88], [91], [124], [144] y [145].

le de contenido. –Pero, a la vez, esta negación en su realidad-efectiva no es algo *extraño*, no es, ni la universal *necesidad* que se encuentra allende, en la que se hunde el mundo ético, ni la contingencia singular de la posesión propia o del capricho del poseedor de la que se ve dependiente la consciencia desgarrada[143] —sino que ella es la *voluntad general* que, en esta su última abstracción, no tiene nada positivo y que no puede entonces devolver nada para el sacrificio—, pero justamente por eso la voluntad es sin-mediación una con la autoconsciencia o es lo puramente positivo porque es lo puramente negativo; y la muerte insignificante, la negatividad sin contenido propia del sí-mismo se convierte, en el concepto interno, en absoluta positividad. Para la consciencia, la unidad inmediata de sí con la voluntad general o su exigencia de saberse en cuanto este punto determinado en la voluntad general, se convierte en la experiencia simplemente contraria. Lo que allí se le desaparece es el *ser* abstracto o la inmediatez del punto insustancial y esta inmediatez desaparecida es la voluntad general misma tal como ella se sabe ahora, en la medida en que es *inmediatez superada*, en la medida en que es puro saber o pura voluntad. Por ello la consciencia sabe la voluntad como ella misma y a ella misma como esencia, pero no como la esencia *que-está-siendo-inmediatamente*, ni tampoco como el gobierno revolucionario o como la anarquía que busca establecer la anarquía, ni a sí misma como el punto-medio de esta facción o de la facción contraria, sino que la *voluntad general* es su *saber* y *querer* puros, y la consciencia es voluntad general {322-323} en cuanto este puro saber y querer. Con esto, la consciencia no se pierde *a sí misma*, porque el puro saber y querer es, más bien, ella en cuanto punto atómico de la consciencia. Ella es así la acción-mutua del puro saber consigo mismo; el puro *saber* como *esencia* es la voluntad general; pero esta *esencia* es solo el puro saber sin más. La autoconsciencia es entonces el puro saber de la esencia como pura esencia. Además, ella, en cuanto sí-mismo singular, es únicamente la forma del sujeto o del hacer efectivo que es sabida como forma por la consciencia; así mismo, para la consciencia, la realidad-efectiva *objetiva*, el *ser*, es simplemente

143 Ver: VI, [35]: final: "Viene a ser en el igual [...]", [40] y [82]: "–La riqueza comparte así con [...]".

forma carente-de-sí-mismo; porque tal realidad sería lo no sabido; pero este saber sabe el saber como la esencia[144].

[159] La libertad absoluta ha allanado así la oposición de la voluntad general y singular consigo misma; el espíritu extrañado de sí, presionado hasta el extremo de su oposición en la que el puro querer y el puro queriente aún se distinguen, la rebaja a forma transparente y se encuentra a sí mismo en ella. –Así como el reino del mundo efectivo pasa al reino de la fe y de la intelección, también la libertad absoluta pasa de su realidad efectiva que se autodestruye a otro país[145] del espíritu autoconsciente, en donde ella vale como lo verdadero en esa su no-realidad-efectiva, en cuyo pensamiento el espíritu se deleita en la medida en que es y se mantiene *pensamiento*, y sabe a este ser encerrado en la autoconsciencia como la esencia perfecta y plena. Ha surgido la nueva figura del *espíritu moral*.

3. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad

[160] El mundo ético mostró como su destino y su verdad al espíritu que en ese mundo era únicamente difunto, *al sí-mismo singular*[146]. Mientras que esta *persona* del *derecho* tiene su sustancia y su plenitud fuera de ella. El movimiento del mundo de la formación y de la fe supera esta abstracción de la persona y, mediante el extrañamiento pleno, mediante la suprema abstracción, la sustancia se convierte para el espíritu, primero en *voluntad general*, y finalmente en su propiedad. Aquí, pues, parece que finalmente el saber se ha vuelto por completo igual a su verdad porque su verdad es este mismo saber, y ha desaparecido toda oposición entre ambos lados; y en verdad no *para nosotros* o *en sí*, sino para la autoconsciencia misma. En efecto, ella ha llegado a ser dueña de la oposición {323-324} de la consciencia misma. Esta consciencia se basa en la oposición entre la certeza de sí misma y la certeza del objeto; pero ahora el objeto es para él mismo la certeza de sí, el saber —así como la certeza de sí misma

---

144 Esta formulación tiene el efecto de un juego de palabras: "dies Wissen aber weiss das Wissen als das Wesen".

145 Nueva referencia al paso de la Francia revolucionaria a la Alemania protestante y filosófica; ver arriba: nota 49.

146 Ver: VI, [37]; [40]: "–Lo que en el mundo de la eticidad [...]".

como tal ya no tiene fines propios, y por consiguiente no está ya en la determinación, sino que es puro saber.

[161] El saber de la autoconsciencia es entonces para ella la *sustancia* misma. Esta sustancia es para la autoconsciencia, en una unidad indivisa, tanto *inmediata* como absolutamente *mediada*. Inmediatamente —así como la consciencia ética sabe y cumple ella misma el deber, y pertenece a este como a su naturaleza; pero ella no es *carácter*, como la consciencia ética que en virtud de su inmediatez es una figura determinada, pertenece solo a una única de las esencialidades éticas y tiene el lado *del no saber*[147]. –La autoconsciencia es *mediación absoluta*, como la consciencia que se forma y la consciencia que cree; porque ella es esencialmente el movimiento del sí-mismo para superar la abstracción del *estar-ahí inmediato* y volverse universal —pero ni mediante puro extrañamiento y desgarramiento entre su sí-mismo y la realidad-efectiva— ni tampoco mediante la huida[148]. Sino que ella se está *presente de manera inmediata* en su sustancia, porque esta es su saber, esta es la contemplada certeza pura de sí misma; y precisamente *esta inmediatez*, que es su propia realidad-efectiva, es toda la realidad-efectiva, porque lo inmediato es el *ser* mismo y, en cuanto es la pura inmediatez purificada por la absoluta negatividad, ella es ser puro, *ser* simplemente o *todo ser*.

[162] La esencia [entidad] absoluta no se agota entonces en la determinación de ser la *esencia* simple del *pensar*, sino que es toda la *realidad-efectiva*, y esta realidad-efectiva solo es como saber; lo que la consciencia no sabría, no tendría sentido alguno y no puede ser poder alguno para ella; en su voluntad sapiente se ha subsumido toda objetividad y mundo. Ella es absolutamente libre en cuanto sabe su libertad, justamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin, y su único contenido.

---

147 Ver: VI, [28].

148 Ver: VI, [83]; "–Ahora bien, el lenguaje del […]"; [90] final: "Sin embargo, esta realidad-efectiva de […]".

3.1. La cosmovisión moral[149]

[3.1.1. *La armonía postulada entre el deber y la realidad-efectiva*]

[163] La autoconsciencia conoce el deber como la esencia absoluta; solo se halla atada por él, y esta sustancia es su propia consciencia pura; el deber no puede llegar a tener la forma de algo extraño para ella. Sin embargo, encerrada así dentro de sí misma, {324-325} la autoconciencia moral no es todavía puesta y considerada como *consciencia.* El objeto es saber inmediato y compenetrado de esa manera tan pura por el sí-mismo él no es objeto. No obstante, al ser esencialmente mediación y negatividad, el sí-mismo tiene en su concepto la referencia a un *ser-otro*; y es consciencia. Este ser-otro, por una parte, dado que el deber constituye su único fin y objeto esencial, es para la consciencia una realidad-efectiva por completo *insignificante.* Pero como esta consciencia está tan completamente decidida dentro de sí, ella se comporta completamente libre e indiferente frente a ese ser-otro, y el estar-ahí es entonces, por otra parte, un estar-ahí indiferente al que la autoconsciencia ha dejado por completo libre, y que asimismo se refiere únicamente a sí; en cuanto más libre se vuelve la autoconsciencia, tanto más libre se vuelve también el objeto negativo de su consciencia. Él es, por ello, un mundo que ha llegado a su plenitud dentro de sí como individualidad propia, y un todo autosuficiente de leyes peculiares, así como una marcha autosuficiente y una efectuación libre de estas mismas —una naturaleza sin más, la misma a la que pertenecen sus leyes y su hacer como a una esencia, tan despreocupada de la autoconciencia moral, como lo es esta de ella.

[164] A partir de esta determinación se conforma una *cosmovisión moral* que consiste en la *referencia* del ser en y para-sí *moral* al ser en y para-sí *natural.* A esta referencia le subyace tanto la total *indiferencia* y *autonomía* mutua propia de la *naturaleza* frente a los fines y acciones *morales* como, por el otro lado, la consciencia de la esencialidad única del deber y de la total falta-de-autonomía e inesencialidad de la naturaleza.

---

[149] Las referencias a la doctrina kantiana sobre la moralidad son claras en todo este apartado.

La cosmovisión moral contiene el desarrollo de los momentos que se encuentran en esa referencia entre presupuestos tan por completo contrapuestos.

[165] Así pues, se presupone en primer lugar la conciencia moral como tal; el deber vale para ella como la esencia, para ella que es *efectiva* y *activa*, y en su realidad-efectiva y en su acción cumple con el deber. Ahora bien, para esta conciencia moral se da asimismo la presupuesta libertad de la naturaleza o ella *hace-la-experiencia* de que la naturaleza no se preocupa por otorgarle la consciencia de la unidad de su propia realidad-efectiva con la de ella y que por consiguiente *tal vez* la haga *feliz* y también *tal vez no*. La consciencia inmoral, por el contrario, encuentra tal vez casualmente su realización, allí donde la conciencia moral solo encuentra *ocasión* para obrar, pero no ve que por ello se le otorgue la felicidad de la ejecución y el goce de llevarlo-a-cabo. De modo que, la conciencia moral encuentra, más bien, razón para quejarse sobre tal situación de inconformidad entre ella y el estar-ahí y de injusticia que la restringe a tener su objeto solo como *puro deber*, pero le niega verlo hecho efectivo. {325-326}

[166] La conciencia moral no puede renunciar a la felicidad y dejar escapar de su fin absoluto este momento. El fin, que se expresa como *puro deber*, tiene como algo esencial el contener en él esta autoconsciencia *singular*; la *convicción individual* y el saber de ella constituían un momento absoluto de la moralidad. Este momento, en el *fin* que ha llegado a ser *objetivamente*, es decir, en el deber *cumplido*, es la consciencia *singular* que se contempla efectuada o el *goce* que se halla así en el concepto, aunque en verdad no inmediatamente de la moralidad considerada como *actitud*, sino únicamente en el concepto de la *efectuación* de esta. Sin embargo, con ello el goce reside también en la moralidad como *actitud* porque esta se orienta a no quedarse en actitud en cuanto opuesta al obrar, sino a *obrar* o a efectuarse. El fin, expresado como el todo con la consciencia de sus momentos, consiste entonces en que el deber cumplido sea tanto acción *puramente-moral* como *individualidad* realizada y que la *naturaleza*, en cuanto es el lado de la *singularidad* frente el fin abstracto, sea *una* con este. –Tan necesaria como es la experiencia de la desarmonía de ambos lados, ya que la naturaleza es libre, así mismo también el deber es únicamente lo esencial y la naturaleza frente al deber es lo

carente-de-sí-mismo. Todo aquel fin constituido por la armonía contiene dentro de sí la realidad-efectiva misma. Él es a la vez el *pensamiento* de la *realidad-efectiva*. La armonía entre la moralidad y la naturaleza —o, puesto que la naturaleza solo vendría a ser considerada en la medida en que la consciencia experimenta su unidad con ella— la armonía entre la moralidad y la felicidad es *pensada* como necesariamente *siendo* o ella es *postulada*[150]. El *exigir* expresa que algo que no es efectivamente es pensado como *siendo*; una necesidad que no es del *concepto* como concepto, sino del *ser*. No obstante, la necesidad es a la vez esencialmente la referencia mediante el concepto. El ser exigido no pertenece, por tanto, al representar de la consciencia contingente, sino que se halla en el concepto de la moralidad misma, cuyo verdadero contenido es la *unidad* de la consciencia *pura* y la *singular*; a esta última le pertenece el que esa unidad sea *para ella* en cuanto es una realidad-efectiva que, en el *contenido* del fin es felicidad, pero en su forma es estar-ahí en general. –Este estar-ahí exigido o la unidad de ambos no es, por eso, un deseo o, considerado como un fin, no es uno cuyo logro estuviera todavía incierto, sino que es una exigencia de la razón o una certeza inmediata y presupuesto de esta misma.

[167] Aquella primera experiencia y este postulado no es lo único, sino que se abre todo un círculo de postulados. Esto es así pues la naturaleza no es únicamente esta manera *exterior* totalmente libre en la que, como en un objeto puro, la consciencia {326-327} tuviera que realizar su fin. Esta consciencia es *en ella misma* esencialmente una consciencia *para la cual* es esa otra realidad-efectiva libre, es decir, ella misma es contingente y natural. Esta naturaleza, que es para ella la suya, es la *sensibilidad* que, en la *figura* del querer, como *impulsos* e *inclinaciones*, tiene para sí esencialidad propia *determinada* o *fines singulares*, y se contrapone así a la pura voluntad o a su puro *fin*. Ahora bien, en contra de esta contraposición, la esencia para la pura consciencia es, más bien, la referencia de la sensibilidad a ella, la absoluta unidad de la sensibilidad con ella. Ambos, el pensar puro y la sensibilidad de la consciencia son

[150] Se refiere a la doctrina kantiana del bien supremo como fin último: *KrV*, B, 838; *KpV*, 198; *KU*, 418. También a Fichte en su *Crítica a toda revelación*.

en sí una sola consciencia, y el puro pensar es precisamente aquello para lo cual y en lo cual se halla esta unidad pura; pero para este pensar en cuanto consciencia se da la oposición entre él mismo y el impulso. En este conflicto entre la razón y la sensibilidad, la esencia para la razón consiste en que el conflicto se resuelva y surja como *resultado* la unidad de ambas, que no es aquella unidad *originaria* de que ambas se hallen en un único individuo, sino una que surja de la oposición mutua *consciente*. Tal unidad viene a ser la moralidad *efectiva*, porque en ella se contiene la oposición mediante la cual el sí-mismo es consciencia o viene a ser sí-mismo efectivo y de hecho y, a la vez, universal; o se expresa con ello aquella *mediación* que, como vemos, es esencial para la moralidad. –Como bajo ambos momentos de la oposición, la sensibilidad es simplemente el *ser-otro* o lo negativo, mientras que, por el contrario, el pensar puro del deber es la esencia de la cual nada se puede prescindir, la unidad producida parece que solo puede lograrse mediante la superación de la sensibilidad. Pero como esta misma es momento de ese devenir, a saber, el momento de la *realidad-efectiva*, entonces hay que contentarse por lo pronto, para la unidad, con la expresión de que la sensibilidad sea *conforme* a la moralidad. –Esta unidad es igualmente un *ser postulado*, ella no *está ahí*; porque lo que *está ahí* es la consciencia o la oposición entre la sensibilidad y la pura consciencia. Sin embargo, la sensibilidad, a su vez, no es un en sí como el primer postulado en el que la naturaleza libre conforma un lado y la armonía de esta con la conciencia moral cae por consiguiente fuera de la consciencia; sino que la naturaleza es aquí aquella que está en la consciencia misma, y aquí se trata de la moralidad como tal, de la armonía que es propia del sí-mismo actuante; de modo que la consciencia misma tiene que llevarla a cabo y progresar siempre en la moralidad. Ahora bien, la *plenitud* de esta *hay que desplazarla* hasta el *infinito*; porque si ella se presentara efectivamente, la conciencia moral se superaría[151]. Esto se debe a que la *moralidad* solo es *conciencia moral* como esencia negativa para cuyo deber puro la sensibilidad solo tiene

[151] Parece referirse al postulado de la santidad que expresa una total adecuación de la voluntad a la ley moral. En cuanto al desplazamiento de la plenitud al infinito, remite a la explicación dada por Kant de que la santidad solo puede ser alcanzada "en un progreso que va al infinito" (*KpV* 220).

un significado *negativo*, solo es *inadecuada*. Ahora bien, en la armonía desaparece la *moralidad* en cuanto *consciencia* o desaparece su *realidad-efectiva*, así [327-328] como en la *conciencia moral* o en la *realidad-efectiva* desaparece su *armonía*. Por eso la plenitud no debe alcanzarse efectivamente, sino solo pensarse como una *tarea absoluta*, es decir, como una que se mantiene simplemente como tarea. No obstante, su contenido hay que pensarlo a la vez como algo que tiene simplemente que *ser* y no quedarse como tarea; ya sea que se represente la consciencia como totalmente superada en esa meta o no; cómo haya que tomar esto, es algo que ya no se puede distinguir claramente en la oscura lejanía de la infinitud, a donde justamente por ello hay que desplazar el logro de esa meta. Propiamente se tendrá que decir que la representación determinada no deberá interesar, ni tampoco buscarse porque esto conduce a contradicciones —la de una tarea que debe quedarse como tarea y que, no obstante, debe cumplirse—, la de una moralidad que no debe ser consciencia, que ya no debe ser efectiva. Pero con la consideración de que la moralidad plena contendría una contradicción, sufriría la santidad de la esencialidad de la moral y el deber absoluto aparecería como algo inefectivo.

[3.1.2. El legislador divino y la autoconciencia moral imperfecta]

[168] El primer postulado era la armonía de la moralidad y la naturaleza objetiva, el fin-último del mundo[152]; el otro era la armonía de la moralidad y de la voluntad sensible, el fin-último de la *autoconsciencia* como tal; de modo que el primero era la armonía en la forma del *ser-en-sí*, el otro, en la forma del *ser-para-sí*. Sin embargo, lo que conecta como término-medio

[152] La referencia es a la doctrina kantiana del bien supremo como fin último, que también puede ser pensado como fin último del mundo: "La idea de un fin último en el uso de la libertad según leyes morales tiene entonces realidad subjetiva práctica [...]. Así, para la realidad objetiva teórica del concepto de fin último de seres racionales se exige que no solamente nosotros tengamos un fin último presupuesto *a priori*, sino que también la creación, es decir, el mundo mismo según su existencia tenga un fin último que, si pudiera ser demostrado *a priori*, a la realidad subjetiva del fin último pudiera añadírsele la objetiva" (*KU* 424). Ver: V, [166]: "La armonía entre la moralidad [...]".

a estos dos fines-últimos extremos que son pensados es el movimiento del obrar *efectivo* mismo. Ellos son armonías cuyos momentos, en su distinción abstracta, no han llegado a ser aún objeto; esto sucede en la realidad-efectiva, en donde los lados, en la consciencia propiamente tal, se presentan cada uno como el *otro* para el otro. Los postulados que surgen con ello, así como antes solo contenían separadas las armonías que *están-siendo-en-sí* y las que *están-siendo-para-sí*, ahora las contienen siendo-*en-y-para-sí*.

[169] La conciencia moral como *simple saber* y *querer* del puro *deber* en el obrar se halla referida al objeto contrapuesto a su simplicidad —a la realidad-efectiva de los *diversos casos*, y tiene, por ello, una diversa *relación* moral. Surgen aquí, según el contenido, las *muchas* leyes en general y, según la forma, los poderes contradictorios de la consciencia sapiente y de lo no-consciente. –En lo que, para empezar, concierne a los *muchos deberes*, para la conciencia moral como tal solo cuenta en ellos el *puro deber*; los *muchos deberes* en cuanto muchos son *determinados* y no son, por lo tanto, como tales nada sagrado para la conciencia moral. Asimismo, sin embargo, mediante el concepto del *obrar* que encierra dentro de sí una múltiple realidad-efectiva y, por lo tanto, una múltiple referencia moral, {328-329} esos deberes tienen *necesariamente* que ser considerados como siendo en y para sí. Como, además, únicamente pueden estar en una *conciencia moral*, ellos están a la vez en una consciencia diferente de aquella para la cual únicamente el puro deber es puro en y para sí, y es sagrado.

[170] Se postula, entonces, que sea *otra* consciencia la que los sacralice o la que los sepa y los quiera como deberes[153]. La primera contiene el puro deber *de manera indiferente* frente a todo *contenido determinado*, y el deber es únicamente esa indiferencia frente a él. La otra, en cambio, contiene la referencia igualmente esencial al obrar y la *necesidad* del contenido *determinado*; como para esta los deberes cuentan en cuanto deberes *determinados*, por eso, entonces, el contenido como tal es para ella tan esencial como la forma mediante la cual ese contenido es deber.

[153] Referencia a la doctrina kantiana sobre la existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica: *KpV* 223-237.

Se trata así de una consciencia en la que lo universal y lo particular simplemente son uno y su concepto es, por lo tanto, el mismo que el concepto de la armonía entre la moralidad y la felicidad. Esto es así pues esta oposición expresa asimismo la separación de la conciencia moral *igual consigo misma* con respecto a la realidad-efectiva, que, como *ser múltiple*, es contraria a la esencia simple del deber. No obstante, si el primer postulado expresa únicamente la armonía *que-está-siendo* de la moralidad con la naturaleza, porque la naturaleza es allí eso negativo de la autoconsciencia, es decir, el momento del *ser*, ahora, por el contrario, este *en-sí* es puesto esencialmente como consciencia. Esto se debe a que ahora lo que-está-siendo tiene únicamente la forma del *contenido* del *deber* o es la *determinación* en el *deber determinado*. Lo en-sí, entonces, es la unidad de aquellos que son, en cuanto *simples esencialidades*, esencialidades del pensar y se hallan por consiguiente solo en una consciencia. Esta será en adelante una dueña y señora del mundo que hace brotar la moralidad y la felicidad, y que sacraliza a la vez los deberes en cuanto *múltiples*. Esto último significa que, para la consciencia del *puro deber*, el deber determinado no puede ser inmediatamente sagrado; pero como, en virtud del obrar efectivo que es determinado, el deber es igualmente *necesario*, entonces su necesidad cae por fuera de la consciencia en otra, la que viene a ser así la mediadora entre el deber determinado y el puro, y es el fundamento para que el determinado tenga validez.

[171] Ahora bien, en el obrar efectivo la consciencia se comporta como este sí-mismo, como un sí-mismo por completo singular; se orienta a la realidad-efectiva como tal y la tiene como fin porque la consciencia quiere llevar algo a cabo. El *deber en general* cae por consiguiente por fuera de ella en otra esencia [entidad] distinta que es la consciencia y el legislador sagrado del deber puro[154]. Para el que actúa, precisamente por ser el que actúa, lo otro del deber puro tiene validez inmediata, y este deber, por lo tanto, es contenido de otra consciencia, y solo de manera mediata, a saber, en esta consciencia, es sagrado para él.

---

[154] Hegel retoma una formulación de Kant: "Él [Dios] es el único santo, el único bienaventurado, el único sabio; porque estos conceptos encierran ya la ausencia de restricciones. Según su orden, él es, pues también el santo legislador (y creador), el gobernante bondadoso (y conservador) y el juez justo": *KpV*, 236, nota.

[172] Dado que con esto se establece que la validez del deber como lo sagrado {329-330} *en y para sí* cae por fuera de la consciencia efectiva, por ello esta se sitúa simplemente a un lado como la conciencia moral *imperfecta*. En cuanto a su *saber*, ella se sabe como una consciencia cuyo saber y convicción son imperfectos y contingentes; así como, en cuanto a su *querer*, ella se sabe como una consciencia cuyos fines se ven afectados por la sensibilidad. En virtud de su indignidad, ella no puede entonces esperar su felicidad de manera necesaria, sino como algo contingente y solo por gracia[155].

[173] Pero si ya su realidad-efectiva es imperfecta, no obstante, para su *puro* querer y saber el deber vale como la esencia; en el concepto, en la medida que se contrapone a la realidad o en el pensar, ella es entonces perfecta. Sin embargo, la esencia absoluta es justamente eso pensado y postulado allende la realidad-efectiva; ella es por consiguiente el pensamiento en donde el saber y el querer, moralmente imperfectos, valen como perfectos, y también con ello, dado que la esencia los toma por muy importantes, reparte la felicidad según la dignidad, a saber, según el *mérito* que se le *atribuye*[156].

[3.1.3. El mundo moral como representación]

[174] Con ello se completa la cosmovisión; porque en el concepto de la autoconciencia moral se han puesto ambos lados en una sola unidad, deber puro y realidad-efectiva, y con ello tanto el uno como la otra, no como siendo en y para sí, sino como *momentos* o como superados. En la última parte de la cosmovisión moral esto viene a ser para la consciencia; a saber, ella pone el deber puro en otra esencia [entidad] diferente a ella, es decir, lo pone en parte como algo *representado* y en parte como algo

155 Referencia a la distinción kantiana entre el mérito alcanzado por las obras y el obtenido por la gracia: *La religión dentro de los límites de la mera razón*: Ak, VI, 75.

156 Referencia a la doctrina kantiana según la cual la moral es la doctrina acerca de cómo debemos hacernos dignos de la bienaventuranza: *KrV*, B, 836; *KpV*, 234. También en Fichte: *Crítica a toda revelación*. Hay también una alusión a la distinción kantiana entre el mérito de las obras y el mérito que se nos imputa por gracia, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

que no es lo que vale en y para sí, sino que lo no-moral vale, más bien, como lo perfecto. Se pone igualmente a sí misma como aquello cuya realidad-efectiva, que es inadecuada para el deber, ha sido superada y que, como *superada* o en la *representación* de la esencia absoluta, ya no contradice a la moralidad.

[175] No obstante, para la conciencia moral misma su cosmovisión moral no tiene el significado de que en ella desarrolle la consciencia su propio concepto y lo convierta para ella en objeto; ella no tiene consciencia de esta oposición de la forma, ni tampoco de la oposición según el contenido cuyas partes ella no refiere y compara entre sí, sino que, en su desarrollo, ella se desplaza hacia adelante sin ser el concepto que mantiene juntos los momentos. Esto es así pues la consciencia solo sabe la *pura esencia* o el objeto en la medida en que él es *deber*, en la medida en que él es objeto *abstracto* de su pura consciencia. Por consiguiente la consciencia se comporta solo pensando, no concibiendo. De ahí que para ella el objeto de su consciencia *efectiva* no sea todavía transparente; ella no es el concepto absoluto, único que capta al *ser-otro* como tal o que capta a su opuesto {330-331} absoluto como sí mismo. Es cierto que para ella su propia realidad-efectiva, así como toda realidad-efectiva objetiva, vale como lo *inesencial*; pero su libertad es la libertad del puro pensar, a la cual, por lo tanto, la naturaleza se le ha confrontado a la vez como algo igualmente libre. Puesto que ambos están en la consciencia de igual manera, a saber, la *libertad del ser* y el estar-encerrado del mismo dentro de la consciencia, entonces su objeto deviene como algo *que-está-siendo*, que *a la vez* solo es *pensado*; en la última parte de su visión, el contenido viene a ser puesto esencialmente de tal manera que su *ser* es solo algo *representado* y esta conexión entre el ser y el pensar, expresada tal como ella es de hecho, es el *representar*.

[176] Como nosotros consideramos la cosmovisión moral de tal modo que esta manera objetiva no viene a ser otra cosa que el concepto de la autoconciencia moral misma al que ella torna objetivo surge entonces, mediante esta consciencia acerca del origen de la cosmovisión, otra figura de su exposición. –En efecto, lo primero de lo cual se parte es la autoconciencia moral *efectiva* o que *hay una autoconsciencia tal*. Esto se debe a que el concepto la pone con la determinación de que para ella toda realidad-efectiva en general tiene esencia únicamente en la medida

en que es conforme al deber, y él pone esta esencia como saber, es decir, en unidad inmediata con el sí-mismo efectivo; esta unidad es así ella misma efectiva, ella es una conciencia moral efectiva. –Ahora bien, esta como consciencia se representa su contenido como objeto, a saber, como *fin-último del mundo*, como armonía de la moralidad con toda realidad-efectiva. Pero como ella representa esta unidad como *objeto* y no es todavía el concepto que tiene el poder sobre el objeto como tal, entonces esa unidad es para ella algo negativo de la autoconsciencia o cae por fuera de ella como un allende su realidad-efectiva, pero a la vez como algo que *también esta-siendo*, pero solo es pensado.

[177] Lo que le queda así a ella, que como autoconsciencia es algo *otro* que el objeto, es la disarmonía de la consciencia-del-deber con la realidad-efectiva, y en verdad con su propia realidad-efectiva. De modo que, la proposición reza ahora así: *no hay ninguna* autoconsciencia *efectiva moralmente perfecta* —y puesto que lo moral como tal solo es en la medida en que es perfecto, ya que el *deber* es lo *en-sí puro* sin mezcla y la moralidad consiste únicamente en la conformidad con eso puro— la segunda proposición reza simplemente así: que no hay *ninguna realidad-efectiva moral.*

[178] Ahora bien, en tercer lugar, como la consciencia es un único sí-mismo, ella es entonces *en sí* la unidad del deber y de la realidad-efectiva; esta unidad viene entonces a ser para ella objeto como la moralidad perfecta —aunque como un *allende* su realidad-efectiva—, pero que, no obstante, debe ser efectiva.

[179] En esta meta de la unidad sintética de las dos primeras proposiciones, tanto la realidad-efectiva autoconsciente como el deber están puestos únicamente como momentos superados; {331-332} porque ninguno es aislado, pero ellos, en cuya determinación esencial se halla el estar *libre del otro*, en la unidad ya no están libre el uno del otro, de modo que cada uno está superado, y ellos, según el contenido, vienen a ser como tales objeto, *cada uno* de los cuales *tiene validez para el otro* y, según la forma, vienen a ser de tal manera que ese intercambio entre ellos es a la vez únicamente *representado*. –O bien, lo *efectivamente no* moral, puesto que es igualmente pensar puro y se halla elevado por encima de su realidad-efectiva, es, sin embargo, moral en la representación, y es asumido como plenamente válido. Con ello se establece la primera

proposición, que *hay* una autoconciencia moral, pero conectada con la segunda, de que no *hay* ninguna, a saber, *hay* una pero únicamente en la representación; o es cierto que no hay ninguna, sin embargo, es dejada valer por tal por alguien otro.

3.2. EL TRASTOCAMIENTO[157]

[180] En la cosmovisión moral vemos por una parte a la consciencia *misma engendrar* su objeto con *consciencia*; no vemos que ella se tope con él como con algo extraño, ni tampoco que llegue a ser para ella de manera inconsciente, sino que ella procede siempre según un principio a partir del cual *pone* la *esencia objetiva*; la sabe entonces como se sabe a sí misma, porque se sabe como lo *actuante* que la engendra. Con esto, parece que la consciencia ha llegado aquí a su descanso y satisfacción porque solo los puede encontrar allí donde ya no tiene que pasar por encima de su objeto, ya que este no va más allá de ella. Sin embargo, por el otro lado, ella misma lo pone, más bien, *por fuera de sí* como un allende para ella. No obstante, esto que-está-siendo-en-y-para-sí es puesto igualmente como algo que no está libre de la autoconsciencia, sino que es para beneficio de esta última y por ella misma.

[3.2.1. Las contradicciones de la cosmovisión moral]

[181] La cosmovisión moral no es entonces de hecho otra cosa que la elaboración, en sus diferentes aspectos, de esa contradicción subyacente; para utilizar una expresión kantiana aquí, donde cae como anillo al dedo, la cosmovisión moral es *todo un nido* de contradicciones carentes-de-pensamiento[158]. En este desarrollo la consciencia se comporta de tal

---

[157] En la autoconsciencia, Hegel utilizó el verbo *verkehren*, que se tradujo como "trastrocar". Aquí utiliza el verbo *verstellen*, que tiene el sentido de cambiarle de lugar a algo, esconderlo o poner un impedimento, y que se traduce como "trastocar"; ver: IV, nota 2.

[158] La formulación de Kant en su crítica a las pruebas cosmológicas sobre la existencia de Dios es: "He dicho más arriba que en este argumento cosmológico se oculta un nidal de pretensiones dialécticas que la crítica trascendental puede fácilmente descubrir y destruir": *KrV*, B, 637.

modo que fija un momento, y a partir de allí pasa de inmediato a otro y supera al primero; pero así como *ha establecido* ahora a este segundo, lo *trastoca también* de nuevo y convierte en esencia, más bien, lo contrario. Al mismo tiempo, ella es *también* consciente de su contradicción y {332-333} su *trastocar*, porque ella pasa de un momento, *inmediatamente en referencia a este mismo*, al momento contrario; *puesto que* para ella un momento no tiene realidad alguna, ella lo pone precisamente a ese mismo como *real*, o, lo que es lo mismo, para afirmar *un momento* como siendo en sí, ella afirma lo *contrario* como lo que-está-siendo-en-sí. Con esto, confiesa que de hecho no toma en serio a ninguno. Esto hay que considerarlo más de cerca en los momentos de este movimiento vertiginoso.

[182] Dejemos por el momento tranquila la presuposición de que se da una efectiva conciencia moral[159], porque tal presuposición no se hace inmediatamente en referencia a algo previo, y atendamos a la armonía entre la moralidad y la naturaleza, es decir, al primer postulado[160]. Esa armonía debe ser *en sí*, no para la consciencia efectiva, no es algo presente, sino que lo presente es, más bien, la contradicción entre ambas. En el presente se supone la *moralidad* como *dada* y la realidad-efectiva es puesta de manera que no se halla en armonía con aquella. Pero la conciencia moral *efectiva* es *actuante*; en ello consiste justamente la realidad-efectiva de su moralidad. Sin embargo, en el *obrar* mismo aquella posición es inmediatamente trastocada; porque el obrar no es otra cosa que la efectuación del fin moral interno, no es otra cosa que la producción de una *realidad-efectiva determinada* por el *fin* o de la armonía del fin moral con la realidad-efectiva misma. A la vez, la ejecución del obrar es para la consciencia, es la *presencia* de esa unidad entre la realidad-efectiva y el fin; y como en la acción ejecutada se efectúa la consciencia en cuanto esta singular o ella contempla el estar-ahí que ha retornado dentro de ella, en lo cual consiste el gozo, entonces, en la realidad-efectiva del fin moral se halla a la vez también aquella forma de esta que es llamada gozo y felicidad. –De modo que, la acción cumple inmediatamente aquello que se había planteado como que no debía darse y que debería ser únicamente

---

159 Ver: VI, [165].

160 Ver: VI, [166]: "Todo aquel fin constituido [...]".

un postulado, es decir, que debería ser solo un allende. De esa manera la consciencia expresa con el acto que lo de postular no iba en serio porque el sentido del obrar consiste, más bien, en hacer presente aquello que no debería estar presente. Como la armonía es postulada en virtud del obrar —a saber, que aquello que mediante el obrar debe llegar a ser *efectivo* tiene *en sí* que ser así porque de lo contrario la realidad-efectiva no sería *posible*, entonces la conexión entre el obrar y el postulado está configurada de tal manera que, en virtud del obrar, es decir, en virtud de la armonía *efectiva* entre el fin y la realidad-efectiva, esa armonía es puesta como *no efectiva*, como *allende.*

[183] Una vez que se *obra*, la *inconformidad* del fin con la realidad-efectiva como tal deja de ser algo serio; por el contrario, parece que lo que va en serio {333-334} es el *obrar* mismo. Ahora bien, el obrar efectivo es de hecho únicamente obrar de la consciencia *singular*, él mismo es, por lo tanto, algo singular y la obra es contingente. No obstante, el fin de la razón, como fin universal que lo abarca todo, es nada menos que el mundo entero; un fin-último que va mucho más allá del contenido de este obrar singular y que por ello debe ser puesto simplemente por encima de todo obrar efectivo. Como debe ejecutarse lo universalmente mejor, no se hace nada bueno. Pero de hecho la *nulidad* del obrar efectivo y la *realidad* únicamente del fin *como-un-todo*, que se han establecido ahora, se ven de nuevo trastocadas por todos lados. El obrar moral no es algo contingente y restringido porque tiene al puro *deber* como su esencia; este constituye el único fin *total*; de modo que el obrar, en cuanto efectuación de ese fin, viene a ser, a pesar de cualquier restricción del contenido, la plenitud del fin absoluto total. O bien, si una vez más la realidad-efectiva es tomada como naturaleza que tiene sus *propias* leyes y se contrapone al puro deber, de tal modo que por ello el deber no puede realizar en ella su ley, entonces, como el deber en cuanto tal es la esencia, *no* se trata de hecho *de la ejecución* del puro deber que es la totalidad del fin; porque la ejecución no tendría como fin al deber puro, sino, más bien, a su contrario, a la *realidad-efectiva.* Sin embargo, que no se trate de la realidad-efectiva es una vez más trastocado; ya que, según el concepto del obrar moral, el puro deber es *esencialmente* consciencia *activa*; por consiguiente, hay en todo caso que actuar, el deber absoluto

debe expresarse en toda la naturaleza y la ley-moral debe llegar a ser ley-natural[161].

[3.2.2. La disolución de la moralidad en su contrario]

[184] Dejemos, pues, que este *bien supremo* valga como la esencia, entonces la moral no es para la consciencia nada serio. Esto es así pues en este bien supremo la naturaleza no tiene otra ley diferente de la que tiene la moralidad. Con esto, el obrar moral desaparece, ya que solo cabe obrar bajo el presupuesto de algo negativo que hay que superar mediante la acción. No obstante, si la naturaleza se adecúa a la ley-ética, entonces esta última vendría a quebrantarse mediante el obrar, mediante la superación de lo que-está-siendo. –Así pues, en esa suposición se viene a aceptar como estado-de-cosas esencial aquel en el que el obrar moral es superfluo y no tiene lugar alguno. El postulado de la armonía entre la moralidad y la realidad-efectiva, de una armonía que ha sido puesta mediante el concepto del obrar moral que consiste en hacer concordar a ambos —se expresa entonces también desde este lado así: como el obrar moral es el fin absoluto, entonces el fin absoluto consiste en que no se de en forma alguna el obrar moral.

[185] Si reunimos estos momentos mediante los cuales la consciencia en su representar moral se ha ido desplazando, resulta claro que cada uno se supera de nuevo en su contrario. De ahí se deriva que, *para la consciencia*, la moralidad no armoniza {334-335} con la realidad-efectiva, pero ella no lo toma en serio, ya que en el obrar se da *para ella* la presencia de esa armonía. Ahora bien, tampoco a este *obrar* lo toma en serio, pues es algo singular; mientras que ella tiene un fin tan elevado, a saber, *el bien supremo*. Pero esto, a su vez, no es más que un trastocamiento de la Cosa, porque así desaparecería todo obrar y toda moralidad. O bien, ella no toma propiamente en serio el obrar *moral*, sino que lo más-deseable, lo absoluto, sería que el bien supremo se llevara a cabo y el obrar moral fuera superfluo.

[161] Hegel se refiere a la formulación kantiana de la ley ética: "obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza": *GMS*, 52.

[186] De este resultado tiene que seguirse desplazando la consciencia en su movimiento contradictorio y trastoca de nuevo necesariamente el *superar* del obrar moral. La moralidad es lo en-sí; para que ella tenga lugar el fin-último del mundo no puede llevarse a cabo, sino que la conciencia moral tiene que ser *para sí* y encontrar frente a sí una *naturaleza contrapuesta*. No obstante, ella, en ella misma, tiene que estar completa. Esto conduce al segundo postulado de su armonía con la naturaleza que se halla en ella inmediatamente, es decir, con la sensibilidad[162]. La autoconciencia moral presenta su fin como puro, como independiente de inclinaciones e impulsos, de manera que él ha anulado dentro de sí los fines de la sensibilidad. –Solo que ella vuelve a trastocar esta superación de la esencia sensible. Ella actúa, trae su fin a la realidad-efectiva, y la sensibilidad autoconsciente que debe ser superada es precisamente el término-medio entre la pura consciencia y la realidad-efectiva —la sensibilidad es el instrumento de la primera para su efectuación o el órgano, y lo que es llamado impulso, inclinación. De modo que, la superación de las inclinaciones e impulsos no va en serio, porque justamente ellos son la *autoconsciencia que se efectúa*. Pero tampoco deben ser *reprimidos*, sino únicamente ser *conformes* con la razón. Ellos también son conformes porque el *obrar* moral no es otra cosa que la consciencia que se efectúa, y que se otorga, por lo tanto, la figura de un *impulso*, es decir, ella es inmediatamente la armonía presente del impulso y de la moralidad. Sin embargo, de hecho el impulso no es únicamente esa figura vacía que podría tener dentro de sí otro resorte diferente de lo que ella misma es y por el cual podría ser impulsada. Esto se debe a que la sensibilidad es una naturaleza que tiene dentro de sí misma sus propias leyes y resortes; de modo que la moralidad no puede considerarse en serio el resorte de los impulsos, el ángulo-de-inclinación de las inclinaciones. Esto es así pues, en la medida en que los impulsos tienen su propia determinación firme y su peculiar contenido, sería, más bien, la consciencia, a la que ellos serían conformes, la que es conforme a ellos; una conformidad que la autoconciencia moral no se permite. De ahí que la armonía entre {335-336} la conciencia moral y las inclinaciones sea únicamente *en sí*

[162] Ver: VI, [167]: "–Esta unidad es igualmente [...]".

y *postulada*. –En el obrar moral se planteaba precisamente la armonía *presente* entre la moralidad y la sensibilidad, pero esta es *ahora* trastocada; esa armonía se halla allende la consciencia en una lejanía brumosa donde ya nada se distingue claramente, ni se comprende; porque no ha sido posible la comprensión de esa unidad que estábamos intentando. –Ahora bien, en este en-sí la consciencia renuncia por completo a sí misma. Este en-sí es su plenitud moral en donde ha cesado la lucha entre la moral y la sensibilidad, y esta última es conforme con la primera de una manera que no se comprende. –Por ello esta plenitud es de nuevo solo un trastocamiento de la Cosa, ya que en ella de hecho la *moralidad* renunciaría, más bien, a sí misma porque ella es únicamente consciencia del fin absoluto en cuanto *puro*, en *oposición*, por consiguiente, a todos los demás fines; la moralidad es asimismo la *actividad* de este fin puro en cuanto ella es consciente de la elevación por encima de la sensibilidad, en cuanto es consciente de la mezcla de esta con su contrario, y de la oposición y lucha con ella. –Que ella no toma en serio la plenitud moral, lo expresa la consciencia misma de manera inmediata al desplazarla a la *infinitud*, es decir, al afirmarla como nunca completa.

[187] Así que para ella lo válido es, más bien, solo ese estado-intermedio de la no-plenitud; pero un estado que, sin embargo, debe ser al menos un *avanzar* hacia la plenitud. Solo que tampoco puede ser eso, ya que el avanzar en la moralidad sería, más bien, un dirigirse hacia su derrumbamiento. Esto es así pues la meta sería la nada que se mencionó antes o la superación de la moralidad y de la consciencia misma, pero acercarse siempre cada vez más a la nada significa *disminuir*. Además, *avanzar* en general, así como disminuir, significaría asumir diferencias de *tamaño* en la moralidad; pero de algo así no puede hablarse en ella. En ella, en cuanto es la consciencia para la cual el fin ético es el deber *puro*, no cabe pensar en ninguna diferencia, menos aún en una diferencia superficial como la de la magnitud; solo hay únicamente una virtud, un solo deber puro, una sola moralidad.

[188] Así pues, como la consciencia no se toma en serio la plenitud moral, sino, más bien, el estado-intermedio, es decir, tal como se acaba de señalar, la no-moralidad, entonces, por otro lado, nosotros regresamos al contenido del primer postulado. Esto se debe a que no se logra ver cómo reclamar felicidad para esta conciencia moral en virtud de

su *dignidad*. Ella es consciente de su no-plenitud y no puede entonces reclamar de hecho la felicidad como merecimiento, como algo de lo que ella fuera digna, sino únicamente por una gracia libre, es decir, solicitar la felicidad como *tal* en y para sí misma y no por aquella razón absoluta, sino esperarla por contingencia y arbitrio[163]. –Así pues, la no-moralidad expresa justamente lo que ella es —que no se trata {336-337} de la moralidad, sino de la felicidad en y para sí, sin referencia a la moralidad.

[189] Mediante este segundo lado de la cosmovisión moral, se supera también la otra afirmación del primero en la que se supone la disarmonía entre la moralidad y la felicidad. –En efecto, se hará la experiencia de que, en el presente, al que obra moralmente con frecuencia le va mal, y al inmoral, por el contrario, con frecuencia le va felizmente. Solo que el estado-intermedio de la moralidad incompleta que se ha presentado como lo esencial, muestra claramente que esta percepción y esta experiencia de lo que debe-ser no es más que una representación de la Cosa. Esto es así pues, como la moralidad es incompleta, es decir, que de hecho *no* es, ¿qué puede darse en la experiencia para que a ella le vaya mal? –Como al mismo tiempo se ha mostrado que se trata de la felicidad en y para sí, se ve entonces que con el juicio de que al inmoral le va bien no se quería expresar que se diera allí una injusticia. La designación de un individuo como inmoral se elimina *en sí*, ya que la moralidad como tal es incompleta y tiene entonces solo un fundamento arbitrario. Con esto, el sentido y el contenido del juicio de la experiencia es únicamente que a algunos no les llega la felicidad en y para sí, es decir, el juicio es *envidia* que toma como abrigo la moralidad. No obstante, la razón por la que a otros debería tocarles la llamada buena suerte es la *buena* amistad que les *otorga* y les *desea* a ellos y a sí misma esta gracia, es decir, esta contingencia.

[3.2.3. La verdad de la autoconciencia moral]

[190] De modo que, la moralidad en la conciencia moral se halla inacabada, esto es lo que se ha establecido ahora, pero su esencia consiste

---

163 Ver: VI, [166]: "Todo aquel fin constituido por [...]"; [172] final: "En virtud de su indignidad, [...]" y [173].

en ser únicamente lo *acabadamente puro*; de modo que la moralidad inacabada es impura o es inmoralidad. La moralidad misma se halla entonces en otra esencia [entidad] diferente de la consciencia efectiva; es un legislador moral sagrado. –La moralidad *inacabada* que se halla en la consciencia y que es el fundamento para establecer ese postulado, tiene *en primer lugar* el significado de que la moralidad, en cuanto es puesta como *efectiva* en la consciencia, se halla en referencia a algo *otro*, a un estar-ahí, es decir, ella misma obtiene en ella al ser-otro o la distinción, con lo cual surge una cantidad múltiple de mandamientos morales. Pero la autoconciencia moral considera a la vez esos *múltiples* deberes inesenciales porque se trata únicamente del puro deber único y para este tales deberes, en la medida en que son *determinados*, no tienen verdad alguna. Por lo tanto, solo tienen su verdad en otro y son lo que no son para ella, a saber, sagrados por un legislador sagrado. –Solo que esto mismo no viene a ser de nuevo más que un trastocamiento de la Cosa. Esto se debe a que la autoconciencia moral se es lo absoluto y solo es deber sin más aquello que ella *sabe* como deber. Sin embargo, ella {337-338} sabe únicamente al puro deber como deber; lo que para ella no es sagrado no es en sí sagrado, y lo que no es en sí sagrado, no puede ser consagrado por la esencia [entidad] sagrada. Tampoco tiene seriedad alguna para la conciencia moral dejar que se consagre algo *por una consciencia diferente* de ella misma; porque para ella simplemente solo es sagrado aquello que para ella es sagrado por *ella misma y en ella*. –Así que tampoco se toma en serio que esta otra esencia sea una esencia sagrada, ya que en esta debería alcanzar esencialidad algo que para la conciencia moral, es decir, en sí, no tiene esencialidad alguna.

[191] Si la esencia sagrada fue postulada de modo que en ella el deber tuviera su validez, no como deber puro, sino como una pluralidad de deberes *determinados*, entonces también esto tiene que ser trastocado de nuevo, y la otra esencia ser sagrada únicamente en la medida en que en ella solo tiene validez *el deber puro*. El deber puro tiene también de hecho validez únicamente en otra esencia, no en la conciencia moral. Aunque en ella parece que tiene validez solo la pura moralidad, esto, sin embargo, tiene que ser establecido de otra manera porque ella es a la vez consciencia natural. En ella la moralidad se halla afectada y condicionada por la sensibilidad y no es, por lo tanto, en y para sí, sino

una contingencia de la *voluntad* libre; pero en esta como *voluntad* libre es una contingencia del *saber*; de modo que la moralidad es *en y para sí* únicamente en otra esencia.

[192] Esta esencia viene a ser entonces aquí la moralidad puramente completa, porque la moralidad no se halla en esta esencia referida a la naturaleza y a la sensibilidad. Solo que la *realidad* del puro deber es su *efectuación* en la naturaleza y la sensibilidad. La conciencia moral pone su incompletitud en que en ella la moralidad tiene una referencia *positiva* a la naturaleza y a la sensibilidad, ya que para ella vale como un momento esencial de ella misma que simplemente tenga solo una referencia *negativa*. La esencia moral pura, por el contrario, al hallarse elevada por encima de la *lucha* con la naturaleza y la sensibilidad, no se halla en una referencia *negativa*. Solo le resta entonces, de hecho, la referencia *positiva*, es decir, precisamente aquella que justo antes valía como lo incompleto, como lo inmoral. No obstante, la *pura moralidad* separada por completo de la realidad-efectiva de tal manera que no tuviera asimismo referencia positiva a esta realidad, sería una abstracción inconsciente e inefectiva en la que se habría superado simplemente el concepto de moralidad, de ser un pensar del deber puro, así como una voluntad y acción. Esta esencia tan puramente moral es una vez más, por consiguiente, un trastocamiento de la Cosa y hay que abandonarla.

[193] Ahora bien, en esta esencia puramente moral se acercan los momentos de la contradicción en la que da vueltas este representar sintético, así como los *también* contrapuestos que el representar deja que se sucedan unos a otros sin lograr juntar sus pensamientos, ni que un contrario sea sustituido por el otro, {338-339} hasta el punto de que la consciencia tiene que renunciar aquí a su cosmovisión moral y refugiarse dentro de sí.

[194] Por eso ella conoce su moralidad como no completa, ya que se halla afectada por una sensibilidad y una naturaleza que se le contraponen, las cuales enturbian en parte la moralidad misma en cuanto tal y, en parte, hacen surgir una cantidad de deberes en razón de los cuales, en el caso concreto de un obrar efectivo, se ve en aprietos porque cada caso es la concreción de muchas conexiones morales, así como un objeto de la percepción en general es una cosa con muchas propiedades; y como el deber *determinado* es fin, tiene un contenido y su *contenido* es una parte

del fin, y la moralidad no es pura. –De ahí que esta tenga su *realidad* en otra esencia. Pero esta realidad no significa otra cosa, sino que la moralidad sea aquí *en* y *para sí*, *–para sí*, es decir, que sea moralidad de una *consciencia*, y *en sí*, es decir, que tenga *estar-ahí* y *realidad-efectiva*. –En aquella primera consciencia incompleta la moralidad no se ha cumplido; ella es así lo *en-sí* en el sentido de un *ente-de-razón* porque se halla acompañada por la naturaleza y la sensibilidad, por la realidad-efectiva del ser y de la consciencia que constituyen su contenido, y naturaleza y sensibilidad no son nada moralmente. –En la segunda consciencia la moralidad está en cuanto *completa* y no como un ente-de-razón no cumplido. Sin embargo, esta plenitud consiste justamente en que la moralidad tenga *realidad-efectiva* en una *consciencia*, así como *realidad-efectiva libre*, estar-ahí como tal, y no sea algo vacío, sino algo lleno-de-contenido —es decir, la plenitud de la moralidad viene a ponerse en que aquello que acaba de ser determinado como lo moralmente-nulo se encuentre dentro de ella y en ella. Por una parte, la moralidad debe tener validez sin más solo como el ente-de-razón inefectivo de la pura abstracción, pero de esa manera ella igualmente no debe tener validez alguna; su verdad debe consistir en contraponerse a la realidad-efectiva y estar por completo libre de ella y vacía, y ser así a la vez realidad-efectiva.

[195] El sincretismo de estas contradicciones que ha sido expuesto en la cosmovisión moral se derrumba dentro de sí porque la distinción sobre la que descansa, entre aquello que tiene que ser pensado y puesto necesariamente y que, sin embargo, debe ser a la vez inesencial, viene a ser una distinción que ya ni siquiera reside en las palabras. Lo que finalmente viene a ser puesto como distinto, como nulo y a la vez como real, es por completo lo mismo, el estar-ahí y la realidad-efectiva; y lo que absolutamente debe ser solo como lo *allende* para el efectivo ser y la consciencia, y asimismo solo debe ser lo nulo en él y como un allende, es el deber puro y el saber de este mismo en cuanto saber de la esencia. La consciencia que hace esta distinción que no es tal, que se refiere a la realidad-efectiva a la vez como lo nulo {339-340} y lo real —y que considera a la moralidad pura como la esencia verdadera y asimismo como lo inesencial, expresa de manera conjunta los pensamientos que antes separaba, expresa ella misma que no toma en serio esta determinación, ni tampoco la exposición de los momentos del *sí-mismo* y de lo *en-sí*, sino

que aquello a lo que ella se refiere como lo absoluto *que-está-siendo* por fuera de la consciencia, lo conserva, más bien, encerrado dentro del sí-mismo de la autoconsciencia, y lo que ella llama lo absolutamente *pensado* o lo *en-sí* absoluto, precisamente por ello lo toma como algo que no tiene verdad alguna. –Para la consciencia, desplegar estos momentos viene a ser un trastocamiento y sería *hipocresía* si los continuara manteniendo. No obstante, como autoconciencia moral pura huye de esa desigualdad entre su *representar* y aquello que es su *esencia*, de esa no-verdad que expresa como verdadero lo que para ella vale como no-verdadero y se refugia con horror dentro de sí. Ella es *pura certeza-moral*[164] que desdeña tal representación moral del mundo; es *dentro de sí misma* el simple espíritu cierto de sí que, sin la mediación de aquella representación, obra de manera inmediata a consciencia y tiene en esa inmediatez su verdad. –Ahora bien, si este mundo del trastocamiento no es más que el desarrollo de la autoconciencia moral en sus momentos, y es así su *realidad*, entonces ella, mediante su retorno dentro de sí, no se vuelve otra; su retorno dentro de sí es, más bien, únicamente la *consciencia lograda* de que su verdad es una verdad previa. Pero ella *tendría* que seguirla *presentando* como *su* verdad porque tendría que expresarse y exponerse como representación objetiva, pero *sabría* que esto es solo un trastocamiento[165]; sería entonces de hecho la hipocresía, y aquel *desdeñar* ese trastocamiento sería ya la primera expresión de la hipocresía.

3.3. La certeza-moral, el alma bella[166], la maldad[167] y su perdón

[196] La antinomia de la cosmovisión moral según la cual hay una conciencia moral y no la hay —o que la validez del deber está en un

---

[164] *Gewissen*: 'certeza-moral'; sobre el sentido de este término, ver: IV, nota 9.

[165] Hay un juego de palabras con los términos *Vorstellung*, 'representación' y *Verstellung*, 'trastocamiento': la representación objetiva (*Vorstellung*) es solo 'trastocamiento' (*Verstellung*).

[166] El término 'alma bella' era usado en la época de Hegel, y podría remitir tanto al *Wilhelm Meister* de Goethe, como al *Woldemar* de Jacobi.

[167] *Das Böse*: 'la maldad'. Ver: Prólogo, nota 46.

allende la consciencia e, inversamente, que solo tiene lugar en esta, se resumía en la representación en la que la consciencia no-moral vale como {340-341} moral, su saber y querer contingentes se consideran de suma importancia y la felicidad le es otorgada por gracia. La consciencia no asumía esta representación que se contradice-a-sí-misma, sino que la descargaba sobre una esencia [entidad] ajena a ella[168]. Sin embargo, este sacar fuera de sí lo que ella tiene que pensar como necesario es igualmente la contradicción según la forma, así como aquella lo es según el contenido. Ahora bien, como justamente aquello que se muestra como contradictorio, y en cuya separación y repetida disolución anda dando vueltas la cosmovisión moral, es en sí lo mismo, a saber, el deber puro como *saber puro* no es otra cosa que el *sí-mismo* de la consciencia, y el sí-mismo de la consciencia es el *ser* y la *realidad-efectiva* —así mismo, lo que debe hallarse allende la consciencia *efectiva* no es otra cosa que el pensar puro, y es por lo tanto, de hecho, el sí-mismo, entonces, *para nosotros* o *en sí*, la autoconsciencia retorna dentro de sí y sabe a aquella esencia como sí misma, en la que lo *efectivo* es *saber puro* y a la vez *deber puro*. Ella misma se es lo plenamente-válido en su contingencia, que sabe su singularidad inmediata como el saber y obrar puros, como la verdadera realidad-efectiva y la armonía.

[3.3.1. La certeza-moral como libertad del sí-mismo dentro de sí mismo]

[197] Este *sí-mismo de la certeza-moral*, el espíritu cierto de sí como de la verdad absoluta y del ser, es el *tercer sí-mismo* que nos ha devenido a partir del tercer mundo del espíritu, y hay que compararlo brevemente con los anteriores. La totalidad o realidad-efectiva que se muestra como la verdad del mundo ético es el sí-mismo de la *persona*; su estar-ahí es el *ser-reconocida*. Así como la persona es el sí-mismo carente-de-sustancia, asimismo este estar-ahí suyo es la realidad-efectiva abstracta; la persona *vale*, y vale en efecto de manera inmediata[169]; el sí-mismo es el punto

[168] Ver: VI, [176]: "En efecto, lo primero de lo cual [...]" a [179]; también [172] y [173].
[169] Ver: VI, [41].

que descansa inmediatamente en el elemento de su ser; este no se halla separado de su universalidad y, por lo tanto, no están ambos en movimiento ni en referencia mutua, lo universal se halla en él sin distinción, y ni es contenido del sí-mismo, ni el sí-mismo es colmado por él mismo. -El *segundo sí-mismo* es el mundo de la formación que ha llegado a su verdad o el espíritu de la escisión que se ha devuelto a sí mismo —la libertad absoluta. En este sí-mismo se separa aquella primera unidad inmediata de la singularidad y la universalidad; lo universal, que sigue siendo asimismo esencia puramente espiritual, ser-reconocido o voluntad y saber universal, es *objeto* y contenido del sí-mismo y su realidad-efectiva universal[170]. No obstante, no tiene la forma del estar-ahí libre propia del sí-mismo; por lo tanto, en este sí-mismo él no llega a ninguna plenitud, ni a ningún contenido positivo, a ningún mundo. Es cierto que la autoconciencia moral deja libre su universalidad de modo que esta deviene una naturaleza propia, e igualmente la mantiene firme dentro de sí en cuanto superada[171]. Pero se trata únicamente del juego trastocador del alternar entre ambas determinaciones. {341-342} Es en cuanto certeza-moral como ella viene a tener en su *certeza-de-sí-misma* el *contenido* para el deber antes *vacío*, así como para el derecho vacío y la voluntad universal vacía; y como esta certeza-de-sí-misma es igualmente lo *inmediato*, ella viene a tener la existencia (*Dasein*) misma.

[3.3.1.1. La certeza-moral como la realidad-efectiva del deber]

[198] Habiendo llegado a esta verdad suya, la autoconciencia moral abandona entonces o, más bien, supera la separación dentro de sí misma de donde provenía el trastocamiento, a saber, supera la separación entre lo *en-sí* y el *sí-mismo*, entre el deber puro como el puro *fin* y la *realidad-efectiva* como una naturaleza y sensibilidad contrapuesta al puro fin[172]. Ella es así espíritu moral *concreto* retornado dentro de sí, que no se da en la consciencia del deber puro un patrón-de-medida vacío que se

---

170 Ver: VI, [148]: "–La autoconsciencia es consciente [...]".

171 Ver: VI, [164].

172 Ver: VI, [176]: "En efecto, lo primero de lo cual [...]".

contraponga a la consciencia efectiva, sino que el deber puro, así como la naturaleza contrapuesta a este, son momentos superados; el espíritu es, en unidad inmediata, esencia *moral* que *se efectúa*, y la acción es, de manera inmediata, figura moral *concreta*.

[199] Se da un caso de acción; se trata de una realidad-efectiva objetiva para la consciencia sapiente. Esta, como certeza-moral, lo sabe de manera concreta e inmediata, y él a su vez es únicamente tal como ella lo sabe. El saber es contingente en la medida en que es algo distinto del objeto; pero el espíritu cierto de sí mismo no es ya ese saber contingente y ese construir pensamientos dentro de sí de los cuales se diferenciaría la realidad-efectiva, sino que, como la separación de lo *en-sí* y del *sí-mismo* se ha superado, entonces el caso se halla inmediatamente en la *certeza* sensible del saber tal como él es en-sí, y él es únicamente en-sí tal como es en ese saber. –El obrar como la efectuación es por ello la forma pura de la voluntad; es la mera inversión de la realidad-efectiva como de un caso *que-está-siendo* en una realidad-efectiva *hecha*, de la mera manera del saber *objetivo* en la manera del saber de la *realidad-efectiva* en cuanto producida por la consciencia. Así como la certeza sensible es asumida inmediatamente en lo en-sí del espíritu o, más bien, es invertida, también esta inversión es sencilla y no-mediada, es un paso a través del concepto puro sin modificación del contenido que se halla determinado por el interés de la consciencia que sabe de él. –Además, la certeza-moral no separa las circunstancias del caso en diferentes deberes. Ella no se comporta como un *medio positivo universal* en donde los múltiples deberes, cada uno para sí, obtuvieran sustancialidad inamovible, de manera que, *o bien* no hubiera posibilidad alguna de actuar porque cada caso concreto contiene la contraposición como tal y, en cuanto caso moral, la contraposición de los deberes, de modo que en la determinación del actuar se *vulneraría* siempre un lado, un deber —*o bien*, que si se actúa, se presentaría efectivamente la vulneración de uno de los deberes {342-343} contrapuestos. La certeza-moral es, más bien, lo uno negativo o el sí-mismo absoluto que anula esas diferentes sustancias morales: es un simple actuar acorde-con-el-deber, que no cumple con este o con aquel deber, sino que sabe y hace lo correcto en concreto. Viene a ser así simplemente el *actuar* moral como actuar, a donde ha pasado

la anterior consciencia inactiva de la moralidad[173]. –La concreta figura del acto puede ser analizada por diversas consciencias según diferentes propiedades, es decir, aquí según diferentes referencias morales, y declarar a esta o aquella como absolutamente válida, tal como tiene que ser si debe ser deber o también pueden ser comparadas y examinadas. En la simple acción moral de la certeza-moral los deberes se hallan tan entremezclados que a todas esas esencias singulares se las *suspende* de manera inmediata, y en la certeza inconmovible de la certeza-moral no hay lugar para la sacudida que permite examinar el deber.

[200] En la certeza-moral no se da tampoco aquella incertidumbre de la consciencia que vacila, y que unas veces pone la llamada moralidad pura fuera de sí en una esencia sagrada diferente y ella misma vale como lo no-sagrado, mientras que otras veces pone de nuevo en ella la pureza moral y en la otra esencia la conexión de lo sensible con lo moral[174].

[201] La consciencia renuncia a todos estos planteamientos y trastocamientos[175] de la cosmovisión moral, al renunciar a la consciencia que capta el deber y la realidad-efectiva como contradictorios[176]. Según esta última, yo actúo moralmente cuando soy *consciente* de cumplir únicamente con el puro deber, no con *algo diferente*, lo que quiere decir, de hecho, *cuando yo no* actúo. Sin embargo, cuando yo efectivamente actúo, entonces soy consciente de algo *otro*, de una *realidad-efectiva* que está presente, y de algo que yo quiero producir, yo tengo un fin *determinado* y cumplo un deber *determinado*; se da allí algo diferente del puro deber, que debía ser lo único que se propone. –La certeza-moral, por el contrario, es la consciencia de que, cuando la conciencia moral considera al *puro deber* como la esencia de su obrar, ese puro fin es un engaño de la Cosa; porque la Cosa misma consiste en que el puro deber viene a ser la abstracción vacía del puro pensar, y tiene su realidad y contenido únicamente en una realidad-efectiva determinada, en una que

[173] Ver: VI, [184]: "–Así pues, en esa suposición [...]".

[174] Ver: VI, [170] a [173]; [187]: "Esto es así pues la meta sería [...]" a [191].

[175] Hay un juego de palabras: 'estos planteamientos' (*Stellungen*) y 'trastocamientos' (*Verstellungen*).

[176] Ver: VI, [165].

es realidad-efectiva de la consciencia misma, y de la misma, no como consciencia de un ser-de-razón, sino como de un singular. La certeza-moral tiene *para sí misma* su verdad en la certeza *inmediata* de sí misma. Esta concreta certeza *inmediata* de sí misma es la esencia; considerada según la oposición de la consciencia, la propia *singularidad* inmediata es así el contenido del hacer moral; y la *forma* de este es precisamente ese sí-mismo como movimiento puro, a saber, como el *saber* o la *propia convicción.* {343-344}

[202] Considerado esto con atención en su unidad y en el significado de los momentos, vemos que la conciencia moral se consideraba únicamente como lo *en-sí* o la *esencia*; pero como certeza-moral considera su ser-*para-sí* o su *sí-mismo.* –La contradicción de la cosmovisión moral se *disuelve*, es decir, la distinción que le subyace muestra no ser distinción alguna, y se condensa en la pura negatividad; pero esta es justamente el *sí-mismo*; un *sí-mismo* simple que es igualmente saber *puro* como saber de sí en cuanto *esta* consciencia. Este sí-mismo constituye así el contenido de la esencia anteriormente vacía porque él es lo *efectivo* que ya no tiene el significado de ser una naturaleza ajena a la esencia y autónoma en sus propias leyes[177]. Como lo negativo, él es la *distinción* de la esencia pura, un contenido, y en realidad uno que tiene validez en y para sí.

[203] Además, este sí-mismo como puro saber igual-consigo es lo *universal sin más*, de modo que este saber como *su propio* saber, o sea, como convicción, es el *deber.* El deber ya no es más lo universal que se contrapone al sí-mismo, sino que se sabe que en esa separación no tiene validez alguna; es ahora la ley la que es el sí-mismo en virtud del sí-mismo y no en virtud de ella[178]. No obstante, la ley y el deber no tienen por

---

[177] Ver: VI, [164]: "Él es, por ello, un mundo [...]".

[178] Hegel se refiere a una formulación de Jacobi: "Sí, yo soy el ateo y el impío que quiere contradecir la voluntad de la nada —que quiere mentir [...]. Sí, arrancar espigas en sábado, solo porque tengo hambre y la ley ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la ley": *Jacobi a Fichte.* Alusión al Evangelio: "Sucedió que un sábado, cruzaba Jesús por los sembrados, y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas. Le decían los fariseos: 'Mira ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito?' Él les dice: '¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad, y él y los que le acompañaban sintieron hambre, cómo entró en la Casa de Dios, en tiempos del Sumo Sacerdote Abiatar, y comió los panes de la presencia, que solo a

ello únicamente el significado del *ser-para-sí*, sino también del *ser-en-sí*, porque este saber es, en virtud de su igualdad-consigo, precisamente lo *en-sí*. Esto *en-sí* se separa también en la consciencia de aquella unidad inmediata con el ser-para-sí; contraponiéndose de esa manera es *ser, ser para otro*. –Se viene a saber ahora justamente que el deber, como deber que ha sido abandonado por el sí-mismo, es solo *momento*; ha descendido del significado de ser *esencia absoluta* al de ser que no es sí-mismo, que no es *para sí* y es entonces *ser para otro*[179]. Pero, precisamente por ello, este *ser para otro* sigue siendo momento esencial, ya que el sí-mismo como consciencia constituye la oposición entre el ser-para-sí y el ser para otro, y es ahora el deber *efectivo* inmediatamente en él, ya no meramente la abstracta consciencia pura.

[3.3.1.2. El reconocimiento de la convicción]

[204] Este *ser para otro* es así la sustancia que-está-siendo-*en-sí* diferente del sí-mismo. La certeza-moral no ha renunciado al deber puro o a lo *en-sí abstracto*, sino que este deber es el momento esencial de comportarse con los otros como *universalidad*. Ella es el elemento común de las autoconsciencias, y este elemento es la sustancia en donde el acto tiene *consistencia* y *efectividad*; es el momento del *ser-reconocido* por lo demás. La autoconciencia moral no tiene este momento del ser-reconocido, de la *pura consciencia* que *está ahí*; y por consiguiente no actúa, [344-345] no se hace efectiva. Para ella su *en-sí* es, bien la esencia abstracta *inefectiva*, o bien el *ser* en cuanto una *realidad-efectiva* que no es espiritual. Mientras que la *realidad-efectiva que-está-siendo* de la certeza-moral es una realidad que es *sí-mismo*, es decir, que es el estar-ahí consciente de sí, el elemento espiritual del ser-reconocido. De ahí que el hacer no sea más que el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo* en donde este es universal y reconocido, y justamente el que sea reconocido convierte la acción en realidad-efectiva. El obrar es reconocido y, por lo tanto,

los sacerdotes es lícito comer, y dio también a los que estaban con él?' Les dijo: 'El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sábado'": *Marcos* 2, 23-28.

[179] Ver: VI, [163].

efectivo porque la realidad-efectiva que-está-siendo está conectada con el convencimiento o con el saber o el saber de su fin es inmediatamente el elemento del estar-ahí, el reconocer universal. Esto es así pues la *esencia* del obrar, el deber, consiste en el *convencimiento* de la certeza-moral acerca de ese deber; este convencimiento es precisamente lo *en-sí* mismo; es la autoconsciencia *en sí universal* o el *ser-reconocido* y, con ello, la realidad-efectiva[180]. Lo hecho con el convencimiento del deber es entonces inmediatamente algo que tiene consistencia y estar-ahí. De modo que, ya no se habla de que la buena intención no se realiza o de que al bueno le va mal[181]; sino que lo sabido como deber se cumple y llega a la realidad-efectiva porque justamente lo conforme-a-deber es lo universal de todas las autoconsciencias, lo reconocido y, por consiguiente, lo que-está-siendo. Sin embargo, este deber, tomado por separado y solo, sin el contenido del sí-mismo, es el *ser para otro*, lo transparente que únicamente tiene el significado de esencialidad vacía sin más.

[205] Si ahora miramos retrospectivamente a la esfera con la que se había presentado en general la *realidad espiritual*, vemos que el concepto consistía en que el expresar la individualidad *fuera* lo *en-y-para-sí*[182]. No obstante, la figura que expresaba este concepto de manera inmediata era la *consciencia honesta* que operaba con la *Cosa misma abstracta*[183]. Esta *Cosa misma* era allí *predicado*; pero en la certeza-moral viene a ser *sujeto* que tiene puestos en él todos los momentos de la consciencia y para el cual se hallan contenidos en esa certeza de sí mismo todos esos momentos, a saber, sustancialidad en general, estar-ahí exterior y esencia del pensar. Sustancialidad en general tiene la *Cosa misma* en la eticidad, estar-ahí exterior la tiene en la formación, esencialidad autosapiente del pensar la tiene en la moralidad, y en la certeza-moral la Cosa misma es

---

180 Hegel parece tomar aquí una formulación de Fichte: "Obra siempre según la mejor convicción sobre tu deber; u obra según tu conciencia moral": *Sistema de la eticidad*. Sobre el concepto de reconocimiento que Hegel aduce luego, puede verse el texto de Fichte: *Fundamento del derecho natural según principios de la doctrina de la ciencia*, § 4.

181 Ver: VI, [165]; [189]: "En efecto, se hará [...]".

182 Ver: V, 3.3. La individualidad que se es real en y para sí misma, [165].

183 Ver: V, [181]: "pero, por otra parte, todos [...]" y [182].

el *sujeto* que sabe dichos momentos en él mismo. Si bien la consciencia honesta comprende siempre únicamente la *vacía Cosa misma*, la certeza-moral, por el contrario, la conquista en su plenitud que ella por sí misma le otorga. Ella es ese poder porque sabe los momentos de la consciencia como *momentos* y los domina como su esencia negativa. {345-346}

[206] Si se considera la certeza-moral en referencia a las determinaciones singulares de la oposición que se manifiesta en el obrar, y su consciencia acerca de la naturaleza de estas, se ve que ella se comporta en primer lugar como *sapiente* con respecto a la *realidad-efectiva* del *caso* en el que hay que obrar. En la medida en que en ese saber se halla el momento de la *universalidad*, le pertenece al saber del obrar a consciencia abarcar la realidad-efectiva presente de manera ilimitada y saber y sopesar entonces con precisión las circunstancias del caso. Pero este saber, dado que *conoce* la universalidad como un *momento*, es por ello un saber tal de esas circunstancias que tiene consciencia de no abarcarlas o de no actuar allí a consciencia. La referencia verdaderamente universal y pura del saber sería a algo no contrapuesto, a sí mismo; pero el *obrar* mediante lo opuesto, que es en él esencial, se refiere a algo negativo de la consciencia, a una realidad-efectiva *que-está-siendo-en-sí*. Frente a la simplicidad de la pura consciencia, lo absolutamente otro o la pluralidad *en sí* es una multiplicidad absoluta de circunstancias que se divide y expande infinitamente hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en sus coexistentes, hacia adelante en sus consecuencias. –La conciencia moralmente-cierta[184] es consciente de esa naturaleza de la Cosa y de su relación con ella, y sabe que no conoce el caso en el que actúa según esta universalidad requerida, y que es nula su pretensión de esa ponderación a consciencia de todas las circunstancias. Sin embargo, este conocimiento y esta ponderación de todas las circunstancias no es que no se dé totalmente; pero solo como *momento*, como algo que únicamente es para *los demás*; y su saber imperfecto, porque es *su* saber, le vale a ella como saber suficiente y perfecto.

[184] *Das gewissenhafte Bewusstsein*: cabría traducir: "la consciencia concienzuda".

[3.3.1.3. La absoluta libertad de la convicción]

[207] De igual manera sucede con la universalidad de la *esencia* o con la determinación del contenido mediante la pura consciencia. –La certeza-moral que se dispone a obrar se refiere a los muchos aspectos del caso. Este se despliega, y así también la referencia de la pura consciencia a él, con lo cual la multiplicidad del caso es una multiplicidad de *deberes*. –La certeza-moral sabe que tiene que escoger y decidir entre ellos porque ninguno es absoluto en su determinación o en su contenido, a no ser únicamente el *puro deber*. No obstante, este abstracto ha obtenido en su realidad el significado del yo autoconsciente. Como certeza-moral, el espíritu cierto de sí mismo descansa dentro de sí y su universalidad *real* o su deber se halla en su pura *convicción* del deber. Esta convicción *pura* es como tal tan vacía como el puro *deber*, pura en el sentido de que en ella nada es deber, ningún contenido determinado. Pero hay que obrar, el individuo tiene que tomar una *determinación*; y el espíritu cierto de sí mismo, en el que lo en-sí ha obtenido el significado del yo autoconsciente, sabe que tiene esta determinación y este contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Esta, como determinación y contenido, {346-347} es la consciencia *natural*, es decir, los impulsos e inclinaciones. –La certeza-moral no conoce para ella ningún contenido como absoluto, porque ella es negatividad absoluta de todo lo determinado. Ella determina *desde sí misma*; pero el círculo del sí-mismo dentro del cual cae la determinación como tal es la llamada sensibilidad; para tener un contenido a partir de la certeza inmediata, nada está más a la mano que la sensibilidad. –Todo aquello que en las anteriores figuras se mostró como bueno o malo, como ley y derecho, es algo *otro* que la certeza inmediata de sí mismo[185]; es un *universal* que ahora es un ser para otro; o, considerado de otra manera, es un objeto que, al mediar la consciencia consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad, y, más bien, la separa de sí, que ser su inmediatez. –Sin embargo, para la certeza-moral, la verdad pura inmediata es la certeza de sí misma; y esta verdad es entonces su inmediata certeza de sí misma representada como

---

[185] Ver: VI, [56]; VI, 1.3. Estado-jurídico, [40]; V, 3.3.2. La razón legisladora, [189].

contenido, es decir, simplemente el arbitrio del singular y la contingencia de su inconsciente ser natural.

[208] Este contenido vale a la vez como *esencialidad moral* o como *deber*. Esto se debe a que el puro deber, tal como se dio ya en el examen de las leyes, es indiferente sin más frente a todo contenido y soporta cualquier contenido[186]. Aquí tiene el deber a la vez la forma esencial del *ser-para-sí*, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la consciencia de la vacuidad del deber puro, y de que este es solo momento, de que su sustancialidad es un predicado que tiene su sujeto en el individuo, cuyo arbitrio le otorga a esta sustancialidad el contenido, puede conectarle a dicha forma cualquier contenido y adjuntarle su rectitud-moral. –Un individuo multiplica sus bienes de una cierta manera; es un deber que cada uno se ocupe del propio mantenimiento, así como también de su familia, y no menos de la *posibilidad* de ser útil para sus semejantes y beneficiar a los necesitados. El individuo se es consciente de que esto es un deber, porque este contenido se halla presente de manera inmediata en la certeza de sí mismo; se da cuenta, además, de que cumple con ese deber. Otros tal vez consideren esa manera particular un engaño; ellos se atienen a otros aspectos del caso concreto, pero él se aferra a este aspecto porque es consciente de la multiplicación de sus bienes como puro deber. –De esa manera, lo que otros llaman violencia e injusticia, cumple con el deber de afirmar frente a otros sus autonomías; lo que ellos llaman cobardía — cumple con el deber de mantener su vida y la posibilidad de ser útil para sus semejantes; mientras que lo que ellos llaman valentía, lesiona, más bien, ambos deberes. No obstante, la cobardía no puede ser tan torpe como para no saber que la conservación de la vida y de la {347-348} posibilidad de ser útil a los demás son deberes, para no estar *convencida* de que su comportamiento es conforme-a-deber, y no saber que en el *saber* consiste la conformidad-a-deber; de lo contrario cometería la torpeza de ser inmoral. Puesto que la moralidad se halla en la consciencia de haber cumplido con el deber, ello no le ha de faltar al obrar llamado cobardía, ni tampoco al llamado valentía; el abstracto que se llama deber, así como es capaz de cualquier contenido, lo es

---

[186] Ver: V, [200] y [201].

también de este, por lo que considera como deber lo que hace, y como lo considera así y la convicción del deber es ella misma lo conforme-al-deber, el individuo es reconocido por los demás; con lo cual el obrar es válido y tiene estar-ahí efectivo.

[209] En contra de esta libertad que introduce cualquier contenido discrecional en el medio pasivo universal del puro deber y saber, así como también cualquier otro, no sirve para nada afirmar que debería introducirse otro contenido; porque, cualquiera que sea, todos tienen en ellos el *baldón de la determinación*, de la cual está libre el puro pensar, que así como los desprecia, puede igualmente asumir a cualquiera. Todo contenido, por estar determinado, se halla en la misma línea con los demás, aunque parezca tener precisamente el carácter de que en él lo particular ha sido superado. Puede parecer que, como en el caso efectivo, el deber se escinde sin más en la oposición y por ello en la oposición entre la *singularidad* y la *universalidad*, entonces aquel deber cuyo contenido es lo universal mismo tendría por ello en él inmediatamente la naturaleza del puro deber, y que con ello forma y contenido vendrían a adecuarse por completo; de modo que, por ejemplo, el obrar por el mayor bien universal sería preferible a hacerlo por lo individual. Solo que ese deber universal es simplemente aquello que *se hace presente* como sustancia que-está-siendo en y para sí, como derecho y ley, y vale *con independencia* del saber y de la convicción, así como del interés inmediato del singular; viene a ser entonces justamente aquello en contra de cuya *forma* está orientada la moralidad como tal. Ahora bien, en lo que atañe a su *contenido*, también este es un contenido *determinado*, en la medida en que el mayor bien universal se *contrapone* a lo singular; con lo cual su ley es tal que la certeza-moral se sabe simplemente libre y se otorga el absoluto derecho a introducirla o quitarla, prescindir de ella, así como cumplirla. –De modo que, cualquier distinción del deber frente a lo singular y frente a lo universal no es, además, de acuerdo con la naturaleza de la oposición en general, nada firme. Sino que, más bien, lo que el singular hace para sí beneficia también a lo universal; cuanto más se ha ocupado de sí, tanto mayor es no solamente su *posibilidad* de ser útil a *los demás*; sino que su *realidad-efectiva* misma consiste únicamente en ser y vivir en conexión con los demás; su goce singular tiene esencialmente {348-349} el significado de entregarles así a los demás lo

suyo, y ayudarlos para la obtención de su propio goce. De modo que, con el cumplimiento del deber con el singular, por lo tanto, consigo mismo, se cumple también el deber con lo universal. –La *ponderación* y *comparación* de los deberes que tendría lugar aquí vendría a parar en el cálculo del beneficio que lo universal obtendría de una acción, pero, por una parte, con ello la moralidad vendría a caer en manos de la necesaria *contingencia* de la *intelección* y, por otra, la esencia de la certeza-moral consiste precisamente en *cortar* con ese *calcular* y *ponderar* y, sin tales razones, decidir por sí misma.

[210] De esta manera obra y se mantiene entonces la certeza-moral en la unidad del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*, en la unidad del puro pensar y de la individualidad, y es el espíritu cierto de sí mismo que tiene su verdad en él mismo, en su sí-mismo, en su saber, y la tiene allí como en el saber del deber. Él se mantiene justamente en ello porque lo que es *positivo* en la acción, tanto el contenido como la forma del deber y la esencia de este, pertenece al sí-mismo, a la certeza de sí, pero lo que quiera *contraponerse* al sí-mismo como un *propio en-sí* vale como no verdadero, vale únicamente en cuanto superado, solo como momento. De modo que, no vale el *saber universal* en general, sino *su conocimiento* de las circunstancias. El sí-mismo deposita en el deber, en cuanto *ser-en-sí* universal, el contenido que toma de su individualidad natural; porque el contenido es lo que se halla presente en él mismo; viene a ser, mediante el medio universal en el que se halla, el *deber* que él ejerce, y el puro deber vacío es puesto, precisamente por ello, como superado o como momento; este contenido es la vacuidad superada del deber o su cumplimiento. –Pero la *certeza-moral* se halla asimismo libre de cualquier contenido en general; se absuelve de cualquier deber determinado que deba tener validez de ley; en la fuerza de la certeza de sí misma tiene la majestad de la autarquía absoluta para atar y desatar[187]. –De ahí que esta *autodeterminación* sea de manera inmediata lo simplemente

[187] Alusión a las palabras de Jesús al apóstol Pedro: "A ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos": *Mateo* 16, 19; y también a sus discípulos: "Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo": *Mateo*, 18, 18.

conforme-al-deber; el deber es el saber mismo; pero esta simple mismidad es lo en-sí; porque lo *en-sí* es la pura igualdad-consigo-mismo; y esta igualdad se halla en esta consciencia[188]—.

[3.3.2. La universalidad de la certeza-moral]

[211] Este puro saber es de inmediato *ser para otro* porque al ser la igualdad-consigo-mismo, es la *inmediatez* o el ser. Sin embargo, este ser es a la vez lo universal puro, la mismidad de todos; o el obrar es reconocido y por consiguiente efectivo. Este ser es el elemento mediante el cual la certeza-moral se halla inmediatamente en referencia de igualdad con toda autoconsciencia; y el significado de esta referencia no es la ley carente-de-sí-mismo, sino el sí-mismo de la certeza-moral. {349-350}

[212] No obstante, como eso correcto que hace la certeza-moral es a la vez *ser para otro*, parece que se introduce en ella una desigualdad. El deber que cumple es un contenido *determinado*; es cierto que es el *sí-mismo* de la consciencia y con ello su *saber* de sí, su *igualdad* consigo misma. Pero una vez cumplido, situado en el medio universal *del ser*, esa igualdad ya no es *saber*, ya no es ese distinguir que supera igualmente de inmediato su distinción, sino que en el *ser* la distinción es puesta como permanente y el obrar es *determinado*, desigual con el elemento de la autoconsciencia de todos, por lo tanto, no necesariamente reconocido. Ambos lados, la certeza-moral operante y la consciencia universal que reconoce ese obrar como deber, son igualmente *libres* de la determinación de ese hacer. En virtud de esa libertad, la referencia en el medio común de la conexión es, más bien, una relación de completa desigualdad; con lo cual la consciencia para la cual se da el obrar se encuentra en completa incertidumbre sobre el espíritu cierto de sí mismo que está obrando. El espíritu obra, pone una determinación en cuanto siendo; los demás se atienen a este *ser* como a su verdad y tienen ahí certeza de él; él ha expresado con ello *lo que* vale para él como deber. Solo que está libre de cualquier deber *determinado*; él no se halla donde ellos creen que está efectivamente; y este medio del ser mismo, así como el deber en cuanto

[188] El guion es del original alemán.

está-siendo *en sí*, valen para él únicamente como momentos. De modo que, lo que él les plantea lo trastoca también de nuevo o, más bien, se ha trastocado inmediatamente. Esto es así pues para él su *realidad-efectiva* no es este deber planteado y esta determinación, sino aquel deber que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo.

[3.3.2.1. La indeterminación de la convicción]

[213] Ellos no saben entonces si esa certeza-moral es moralmente buena, mala o mejor, no solo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla también por malvada. Esto se debe a que así como ella está libre de la *determinación* del deber, y del deber en cuanto siendo *en sí*, lo están también ellos. Lo que la certeza-moral les plantea, ellos mismos saben trastocarlo; es de tal suerte que por su medio se expresa únicamente el *sí-mismo* de alguien diferente, no el suyo propio; ellos no solo se saben libres de ello, sino que tienen que disolverlo en su propia consciencia, aniquilarlo mediante juicios y explicaciones para mantener el sí-mismo que les es propio.

[214] Solo que el obrar de la certeza-moral no es únicamente esta *determinación* del ser, de haber sido abandonado por el puro sí-mismo. Lo que debe valer y ser reconocido como deber lo es únicamente mediante el saber y la convicción de ello en cuanto deber, mediante el saber de su sí-mismo en el acto. Cuando el acto deja de tener en él este sí-mismo, deja de ser lo único que es su esencia. Su estar ahí abandonado por esa consciencia sería una realidad-efectiva ordinaria, y el obrar nos parecería como un satisfacer su placer y su apetito. Lo que *allí debe ser* tiene aquí esencialidad únicamente porque es *sabido* como individualidad que se expresa {350-351} a sí misma; y este *ser-sabido* es aquello que es reconocido, y que *en cuanto tal* debe tener *estar-ahí*.

[215] El sí-mismo ingresa al estar-ahí *como* sí-mismo; el espíritu cierto de sí existe como tal para otros; su obrar *inmediato* no es aquello que vale y es efectivo; lo reconocido no es lo *determinado*, no es lo *que-está-siendo-en-sí*, sino únicamente el *sí-mismo* que se sabe como tal. El elemento del permanecer es la autoconsciencia universal; lo que ingresa a este elemento no puede ser el *efecto* del obrar, este no se mantiene allí

y no obtiene consistencia alguna, sino que es únicamente la autoconsciencia la que es reconocida y obtiene la realidad-efectiva.

[3.3.2.2. El lenguaje de la convicción]

[216] Vemos así una vez más el *lenguaje* como el estar-ahí del espíritu[189]. El lenguaje es la autoconsciencia que-está-siendo, que inmediatamente *está-presente como tal* y como *esta autoconsciencia* es universal. Es el sí-mismo que se separa de sí mismo, que como puro yo = yo se hace objetivo, se mantiene igualmente como *este* sí-mismo, así como confluye inmediatamente con los otros y es la autoconsciencia *de estos*; se escucha, así como es escuchado por los otros y el escuchar es justamente el *estar-ahí devenido sí-mismo.*

[217] El contenido que ha obtenido aquí el lenguaje ya no es el sí-mismo trastrocado, trastrocante y desgarrado del mundo de la formación[190]; sino el espíritu retornado dentro de sí, cierto de sí y, en su sí-mismo, cierto de su verdad o de su reconocer y, como tal saber, espíritu reconocido. El lenguaje del espíritu ético es la ley y el simple mandato, y la queja, que es, más bien, un llanto por la necesidad[191]; la conciencia moral, por el contrario, es todavía *muda*, encerrada junto a sí en su interior, porque en ella el sí-mismo no tiene todavía estar-ahí, sino que el estar-ahí y el *sí-mismo* solo se hallan en mutua referencia externa. Sin embargo, ahora el lenguaje surge únicamente como el término-medio entre autoconsciencias autónomas y reconocidas, y el *sí-mismo que-está-siendo* es inmediatamente un ser-reconocido universal, múltiple y, en esta multiplicidad, simple. El contenido del lenguaje de la certeza-moral es el *sí-mismo que se sabe como esencia.* Es lo único que tal lenguaje expresa, y este expresar es la verdadera realidad-efectiva del hacer y del valer de la acción. La consciencia expresa su *convicción*; esta convicción es el único lugar donde el obrar es deber; asimismo, la convicción *vale* únicamente

---

189 Ver: VI, [71].

190 Ver: VI, [83]: "–Ahora bien, el lenguaje del desgarramiento [...]".

191 *Notwendigkeit*: 'necesidad'; pero no en el sentido de carencia, sino de destino. Podría traducirse: "un llanto por el destino". Ver: VI, [29] final: "En cuanto la consciencia ve [...]"; [33] final: "*porque sufrimos* [...]".

como *deber* por ser *expresada*. Esto es así pues la autoconsciencia universal es libre del obrar *determinado que solo está-siendo*; este, en cuanto *estar-ahí*, no vale nada para ella, sino la *convicción* de que ese obrar es deber; y este deber es efectivo en el lenguaje. –Efectuar {351-352} la acción no significa aquí traducir el contenido de la convicción de la forma del *fin* o del *ser-para-sí* a la forma de la *abstracta* realidad-efectiva, sino de la forma de la *certeza* inmediata de sí misma que sabe su saber o su ser-para-sí como la esencia, a la forma de la *aseveración* de que la consciencia del deber está convencida, y que, como certeza-moral, sabe el deber *desde sí misma*, de modo que esta aseveración asevera que la certeza-moral está cierta de que su convicción es la esencia.

[218] ¿Acaso la aseveración de obrar por convicción del deber es verdadera?, ¿acaso lo que se hace es *efectivamente el deber*? —estas preguntas o dudas no tienen ningún sentido frente a la certeza-moral. –A cada pregunta sobre si la *aseveración* es *verdadera* se estaría suponiendo que la intención interior es diferente de la que está presente, es decir, que el querer del sí-mismo singular se podría separar del deber, de la voluntad de la consciencia universal y pura; esta última se hallaría en las palabras, mientras que la primera sería en realidad el verdadero resorte de la acción. Solo que esta distinción entre la consciencia universal y el sí-mismo singular es precisamente la que se ha superado y su superación es la certeza-moral. El saber inmediato del sí-mismo cierto de sí mismo es ley y deber; su intención es lo correcto porque es su intención; únicamente se exige que el sí-mismo lo sepa y que exprese la convicción de que su saber y querer es lo correcto. La expresión de esa aseveración supera en sí misma la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí-mismo*; al llamarse *certeza-moral*, se llama puro saberse a sí misma y puro querer abstracto, es decir, se llama un saber y querer universales que reconoce a los otros y es *igual* a ellos, porque ellos son justamente ese puro saberse y quererse, y que por ello también es reconocida por ellos. En el querer del sí-mismo cierto de sí, en ese saber que el sí-mismo es la esencia, se halla la esencia de lo correcto. –De modo que, quien dice que obra así por certeza-moral[192] dice la verdad porque

[192] *Aus Gewissen*: 'a consciencia', 'por convicción'.

su certeza-moral es el sí-mismo que sabe y que quiere. No obstante, él tiene esencialmente que decirlo porque este sí-mismo tiene que ser a la vez sí-mismo *universal.* No lo es en el *contenido* de la acción, porque ese contenido, en virtud de su *determinación*, es en sí indiferente; sino que esa universalidad se halla en la forma de la acción; esta forma es la que hay que poner como efectiva; ella es el *sí-mismo* que como tal se halla efectivamente en el lenguaje, se expresa como lo verdadero, reconoce en ello precisamente a todo sí-mismo y es reconocido por ellos.

[3.3.2.3. El alma bella]

[219] Así pues, la certeza-moral, en la majestad de su elevación por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber, deposita el contenido discrecional en su querer y saber; es la genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina, y como en ese saber ella sabe de manera igualmente inmediata la existencia (*Dasein*), es la divina fuerza-creadora que tiene en su concepto {352-353} la vitalidad. Ella es igualmente el servicio-divino dentro de sí mismo; porque su obrar es la contemplación de esa su propia divinidad.

[220] Este solitario servicio-divino es a la vez esencialmente el servicio-divino de una *comunidad*, y el puro *saberse* y escucharse interiormente a sí mismo pasa a convertirse en momento de la *consciencia.* La contemplación de sí es su estar-ahí *objetivo*, y este elemento objetivo es la expresión de su saber y querer como algo *universal.* Mediante esa expresión, el sí-mismo viene a ser lo válido, y el obrar viene a ser la acción que debe ejecutarse. La realidad-efectiva y la consistencia de su acto es la autoconsciencia universal; pero la expresión de la certeza-moral pone a la certeza de sí misma como sí-mismo puro y por ello como universal; los demás dejan valer la acción en virtud de ese discurso en el que el sí-mismo es expresado y reconocido como la esencia. El espíritu y la sustancia de la conexión entre ellos es entonces la mutua aseveración de su rectitud-moral, de las buenas intenciones, el deleitarse con la recíproca pureza y solazarse con la excelencia del saber y del expresar, con la protección y el cuidado de tal magnificencia. –En la medida en que esta certeza-moral distingue su consciencia *abstracta* de su *autoconsciencia*, tiene su vida únicamente escondida en Dios; es cierto que Dios se halla

presente *de manera inmediata* en su espíritu y su corazón, en su sí-mismo; pero lo manifiesto, su consciencia efectiva y el movimiento mediador de la misma es, para la certeza-moral, algo distinto de aquel interior oculto y de la inmediatez de la esencia presente. Únicamente en la culminación de la certeza-moral se supera la distinción entre su consciencia abstracta y su autoconsciencia. Ella sabe que la consciencia *abstracta* es justamente *este sí-mismo*, este ser-para-sí cierto de sí, sabe que precisamente la *distinción* ha sido *superada* en la *inmediatez* de la *referencia* del sí-mismo a lo en-sí, que al estar puesto por fuera del sí-mismo es la esencia abstracta y lo oculto para él. Esto se debe a que aquella referencia es una referencia *mediadora* en la que los referidos no son uno y lo mismo, sino que son algo *mutuamente* otro y solo son uno en un tercero; pero la referencia *inmediata* no significa de hecho otra cosa que la unidad. La consciencia, elevada por encima de la irreflexión que considera como distinciones estas distinciones que no son tales, sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella en cuanto unidad de la esencia y de su sí-mismo, por lo tanto, sabe su sí-mismo como lo en-sí viviente, y este saber suyo lo entiende como religión que, como saber intuido o que está-ahí, es el hablar de la comunidad acerca de su propio espíritu.

[221] Con esto, vemos que la autoconsciencia ha retornado a su más profundo interior para el cual desaparece toda exterioridad como tal —ha retornado a la intuición del yo = yo {353-354} en donde este yo es toda esencialidad y estar-ahí[193]. Ella sucumbe en este concepto de sí misma porque ha sido llevada hasta el ápice de su extremo, y lo ha sido en verdad de manera que los diferentes momentos mediante los cuales ella es real o todavía *consciencia* no son para nosotros únicamente esos puros extremos, sino que aquello que es para sí y lo que para ella es *en sí* y lo que para ella es *estar-ahí*, se volatiliza en abstracciones que no tienen ya para esa misma consciencia ningún sustento, ninguna sustancia; y todo lo que hasta ahora para la consciencia era esencia, ha retornado a esas abstracciones. –Purificada hasta tal pureza, la consciencia se halla en su figura más pobre, y la pobreza que constituye su única posesión es ella

---

[193] Hegel debe estar pensando aquí en el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*, de Fichte, así como en el concepto de intuición intelectual de este mismo.

misma un desaparecer; esta *certeza* absoluta en la que se ha disuelto la sustancia es la absoluta *no-verdad* que se derrumba dentro de sí; es la *autoconsciencia* absoluta en la que se hunde la *consciencia*.

[222] Si consideramos este hundirse dentro de sí misma, vemos que para la consciencia la *sustancia* que-está-siendo-*en-sí* es el *saber* en cuanto *su* saber. Como consciencia, ella se halla dividida por la oposición entre ella y el objeto que es para ella la esencia; pero este objeto es justamente lo transparente por completo, es *su sí-mismo*, y su consciencia es únicamente el saber de sí. Toda vida y toda esencialidad espiritual han retornado a este sí-mismo y han perdido su distinción frente al yo-mismo. De modo que, los momentos de la consciencia son esas abstracciones extremas, ninguna de las cuales se sostiene, sino que se pierde en la otra y la engendra. La consciencia es el intercambio consigo de la consciencia desventurada, pero que para ella misma acontece en su interior, y es consciente de ser el concepto de razón, concepto que para la consciencia desventurada es únicamente *en sí*[194]. La absoluta certeza de sí misma se le convierte inmediatamente, como consciencia, en un sonido-que-se-apaga, en objetividad de su ser-para-sí; pero este mundo creado es su *discurso* que es asimismo de inmediato escuchado y cuyo eco retorna solo a ella. Este retorno no tiene entonces el significado de que la consciencia esté allí *en* y *para sí*; porque la esencia no es para ella ningún *en sí*, sino ella misma; tampoco tiene ella *estar-ahí* porque lo objetivo no llega a ser lo negativo del sí-mismo efectivo, así como este sí-mismo no llega a la realidad-efectiva. Le hace falta la fuerza del desasimiento [exteriorización], la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la sublimidad de su interior por la acción y el estar-ahí, para preservar la pureza de su corazón huye del contacto con la realidad-efectiva, se mantiene en la obstinada debilidad para renunciar a su sí-mismo aguzado hasta la última abstracción y otorgarse sustancialidad o para convertir su pensar en ser y confiarse a la absoluta distinción. El objeto hueco que la consciencia se engendra lo llena así {354-355} únicamente con la consciencia de la vacuidad; su hacer es el añorar que solo se pierde en el volverse ella misma objeto inesencial, y más

[194] Ver: IV, [65].

allá de esta pérdida y cayendo de nuevo en sí, se encuentra únicamente en cuanto perdida —en esta pureza transparente de sus momentos, ella es un alma infeliz, así llamada *alma bella*[195], que se extingue dentro de sí y se disipa como un vapor informe que se desvanece en el aire.

[3.3.3. La maldad y su perdón]

[223] Ahora bien, este confluir silencioso de las esencialidades sin-médula de la vida volatilizada hay que tomarlo también en el otro significado de la *realidad-efectiva* de la certeza-moral, en el *fenómeno* de su movimiento y considerar la certeza-moral en cuanto operante. –El momento *objetivo* en esta consciencia ha sido determinado más arriba como consciencia universal; el saber que se sabe-a-sí-mismo es, en cuanto *este* sí-mismo, distinto de otros sí-mismos; el lenguaje en el que todos se reconocen en cuanto obran con certeza-moral[196], esa igualdad universal, se desmorona en la desigualdad del ser-para-sí singular, ya que cada consciencia ha reflexionado desde su universalidad asimismo simplemente dentro de sí; con lo cual se introduce necesariamente la oposición de la singularidad frente a los demás singulares y frente a lo universal, y hay que considerar esta relación y su movimiento. –O bien, esta universalidad y el deber tienen el significado simplemente opuesto de ser la *singularidad* determinada que se exceptúa de lo universal, para la cual el puro deber es únicamente la universalidad presente en la *superficie* y volcada hacia afuera; el deber se halla solo en las palabras y vale como un ser para otro. La certeza-moral, que se dirige en primer término solo *de manera negativa* en contra del deber en cuanto *este deber presente determinado*, se sabe libre de él; pero como ella colma *desde sí misma* el deber vacío con un contenido *determinado*, tiene la consciencia positiva acerca de que ella en cuanto *este* sí-mismo se elabora el contenido; su puro sí-mismo como saber vacío es sin-contenido y sin-determinación; el contenido que ella le da es tomado de su sí-mismo en cuanto *este* sí-mismo determinado, de

---

195 Con el concepto de alma bella, muy difundido en la literatura de la época, Hegel debe estar pensando en las interpretaciones de Goethe (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*) y sobre todo de Jacobi (*Woldemar: eine Seltenheit aus der Naturgeschichte*).

196 *Gewissenhaft*: 'concienzudamente'.

sí en cuanto individualidad natural[197], y al expresar la rectitud-moral de su obrar, es ciertamente consciente de su puro sí-mismo, pero en el *fin* de su obrar como contenido efectivo es consciente de sí como de ese singular particular y de la oposición entre lo que ella es para sí y lo que ella es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su estar-reflexionada a partir de este.

[3.3.3.1. La pugna entre la rectitud-moral y la hipocresía]

[224] Así, cuando se expresa en su interior la oposición en la que se ve involucrada la certeza-moral en cuanto *operante*, esa oposición es a la vez la desigualdad hacia afuera en el elemento del estar-ahí, la desigualdad de su singularidad particular frente a otro singular. –Su particularidad consiste en que los dos momentos {355-356} que constituyen su consciencia, el sí-mismo y lo en-sí, tienen vigencia con *desigual valor*, y en verdad tienen validez en ella con la determinación de que la certeza de sí misma es la esencia *frente a lo en-sí* o a lo *universal* que solo vale como momento. Así pues, a esta determinación interior se le contrapone el elemento del estar-ahí o la consciencia universal para la que vale, más bien, la universalidad, el deber como la esencia, mientras que, por el contrario, la singularidad que es para sí frente a lo universal vale solo como momento superado. Para este atenerse al deber, la primera consciencia vale como *la maldad*, porque es la desigualdad de su *ser-dentro-de-sí* con lo universal, y como ella declara a la vez su obrar como igualdad consigo misma, como deber y rectitud-moral, vale como *hipocresía*.

[225] El movimiento de esta oposición es, en primer lugar, la instauración formal de la igualdad entre aquello que es la maldad dentro de sí y lo que ella declara; tiene que salir a la luz que es malvada, y de esa manera que su estar-ahí sea igual a su esencia, se tiene que *desenmascarar* la hipocresía. –Este retorno de la desigualdad presente en ella a la igualdad no viene a darse solo porque la hipocresía, como suele decirse, demuestre por ello mismo su respeto por el deber y la virtud[198] porque asuma su

---

[197] Ver: VI, [207]: "Esta convicción *pura* es como tal [...]".

[198] Referencia al adagio "La hipocresía es el homenaje que rinde el vicio a la virtud":

apariencia y la utilice como máscara para su propia consciencia, no menos que para la ajena; reconocer de los contrapuestos en el que se hallaría en sí la igualdad y la concordancia. –Solo que, a la vez, la hipocresía se ha salido de este reconocer en palabras y ha reflexionado dentro de sí y, puesto que ella utiliza lo que-está-siendo-*en-sí* únicamente como un *ser para otro*, lo que se contiene es, más bien, el desprecio propio de eso mismo y la exposición de su inesencialidad para todos. Esto es así pues aquello que se deja utilizar como instrumento externo se muestra como una cosa que no tiene dentro de sí ningún peso propio.

[226] Tampoco viene a darse esa igualdad, ni por el unilateral obstinarse en sí de la consciencia malvada, ni por el juicio de la universal. –Si aquella se rehúsa frente a la consciencia del deber y afirma como un obrar según la ley y la certeza-moral interior lo que esta otra considera como maldad y desigualdad absoluta con lo universal, entonces, en esta afirmación unilateral de la igualdad se mantiene la desigualdad con la otra, puesto que esta no cree ni reconoce tal afirmación. –O bien, puesto que el obstinarse unilateralmente en *uno solo* de los extremos se disuelve él mismo, es cierto que con ello se admitiría la maldad como maldad, pero se superaría con ello *de inmediato* y no habría hipocresía, ni sería desenmascarada como tal. Se admite de hecho como maldad por la afirmación de que obra según *su* propia ley y certeza-moral interiores en contra de lo universal reconocido. Esto se debe a que si esta ley y esta certeza-moral no fueran {356-357} la ley de su *singularidad* y su *arbitrio*, no serían algo interior, algo propio, sino lo reconocido universalmente. Por eso, quien dice que obra según *su* ley y *su* certeza moral en contra de los demás, dice de hecho que los maltrata. Ahora bien, la certeza-moral efectiva no es este obstinarse en el saber y el querer que se contrapone a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su *estar-ahí* y su lenguaje expresa su acción como deber *reconocido*.

[227] Tampoco el obstinarse de la consciencia universal en su juicio significa desenmascarar y disolver la hipocresía. Al exclamar en su contra que es mala, perversa, etc., está apelando en ese juicio a *su* ley,

---

François de La Rochefoucauld, *Máximas*, https://albalearning.com/audiolibros/rochefoucauld/maximas.html.

así como apela la consciencia *malvada* a la *suya*. Esto es así pues aquella se presenta en oposición a esta y por ello como una ley particular. No aventaja en nada a la otra, sino que, más bien, la legitima y ese celo hace precisamente lo contrario de lo que considera estar haciendo —a saber, aquello que ella llama verdadero deber y que debe ser reconocido como lo *universal*, mostrarlo como *no-reconocido* y concederle así a la otra el mismo derecho del ser-para-sí.

[3.3.3.2. El juicio moral]

[228] Sin embargo, este juicio tiene otro aspecto desde el cual viene a ser la introducción a la disolución de la oposición presente. –La consciencia *de lo universal* no se comporta como *efectiva* y como *operante* frente a la hipócrita porque esta es, más bien, lo efectivo — sino contrapuesta a ella, como aquella que no se halla atrapada en la contradicción entre la singularidad y la universalidad que se introduce en el obrar. Ella se mantiene en la universalidad del *pensamiento*, se comporta como *receptiva*, y su primera acción es únicamente el juicio. –Mediante este juicio ella se coloca ahora, como se acaba de indicar, *junto a* la primera, y esta última llega, *mediante esta igualdad*, a la contemplación de sí misma en esa otra consciencia. Esto es así pues la consciencia del deber se comporta *receptiva*, *pasiva*; pero con ello se encuentra en contradicción consigo en cuanto voluntad absoluta del deber, consigo que es la que determina simplemente desde sí misma. Es cierto que se ha mantenido en la pureza porque *no actúa*; ella es la hipocresía que pretende que el juzgar sea tomado como acción *efectiva*, y demuestra su rectitud mediante la expresión de excelentes convicciones, en lugar de hacerlo mediante la acción. Se halla así conformada igual que aquella a la que se le dirige el reproche de situar el deber únicamente en sus palabras. En ambas el lado de la realidad-efectiva se distingue igualmente del discurso, en la una por el *fin egoísta* de la acción, en la otra simplemente por la *falta* de *acción*, cuya necesidad se encuentra en la expresión del deber mismo, porque este sin el acto no tiene ningún significado. {357-358}

[229] Ahora bien, hay que considerar también el juicio como acción positiva del pensamiento, y tiene un contenido positivo; por este lado, la contradicción que se halla en la consciencia receptiva, así como su

igualdad con la primera, son aún más completas. –La consciencia actuante expresa su acción determinada como deber, y la que juzga no se lo puede negar; porque el deber mismo es la forma sin contenido, capaz de cualquier contenido —o la acción concreta, diferente en sí misma por su multilateralidad, tiene en ella tanto el lado universal, que es aquel que es tomado como deber, como también el lado particular, que constituye la porción y el interés del individuo. Ahora bien, la consciencia que juzga no se detiene en aquel lado del deber y en el saber de la operante acerca de él, de que esto es su deber, de que es la relación y el estatus de su realidad-efectiva. Más bien, se atiene al otro lado, pone en juego la acción en lo interior y la explica por la *intención* de la acción, distinta de la acción misma, y por el *resorte* egoísta. Así como toda acción puede ser considerada según su conformidad-al-deber, se la puede considerar asimismo desde la *particularidad*; porque como acción es la realidad-efectiva del individuo. –Este juzgar saca así la acción de su estar-ahí y la reflexiona en lo interior o en la forma de la propia particularidad. –Si va acompañada de gloria, considera eso interior como *vana*gloria —si se halla adecuada simplemente al estatus del individuo sin sobrepasarlo, y está conformada de tal manera que la individualidad no tiene el estatus como una determinación exterior adherida a ella, sino que colma por sí mismo esa universalidad y se muestra justamente por ello capaz de algo superior, entonces el juicio considera su interior como ambición, etc. Como en la acción como tal el que actúa alcanza la intuición *de sí mismo* en la objetividad o el sentimiento de sí mismo en su estar-ahí y, por lo tanto, el disfrute, entonces el juicio considera lo interior como búsqueda de la propia felicidad, incluso si esta consistiera únicamente en la vanidad moral interior, en el goce de la consciencia por la propia excelencia y en la degustación previa de una felicidad futura. –Ninguna acción puede escapar a un tal juicio, porque el deber por el deber, ese puro fin, no es realidad-efectiva alguna; su realidad-efectiva la tiene en el acto de la individualidad y por eso la acción tiene en ella el lado de la particularidad. –No hay ningún héroe para el ayudante-de-cámara[199];

---

[199] Se trata de una muy conocida expresión francesa que se encuentra en las *Lettres* de la señorita Aïsé, atribuida a Anne-Marie Bigott (Madame Cornuel) (1605-1694): "Os remito a lo que decía Madame Cornuel, que no hay héroes para los ayudantes

pero no porque aquel no sea un héroe, sino porque este —es el ayudante de cámara con el que aquel tiene que vérselas no como héroe, sino como quien come, bebe y hay que vestir, simplemente en la singularidad de la necesidad y la representación. De modo que, para el juzgar no hay ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no se pudiera contraponer al lado {358-359} universal de la acción y, en contra de quien actúa, hacer de ayudante-de-cámara de la moralidad.

[230] Esta consciencia que juzga es así ella misma *insidiosa* porque divide la acción, le hace surgir su desigualdad consigo misma y la mantiene. Es además *hipocresía* porque presenta ese juzgar, no como *otra manera* de ser malvado, sino como la *recta consciencia* de la acción y en esa su inefectividad y vanidad de sabelotodo y de saberlo bien se pone por encima de los actos menospreciados y pretende que se tome su discurso inoperante por una excelente *realidad-efectiva*. –Así pues, al igualarse de esa manera con la consciencia actuante a la que ella juzga, es conocida por esta última como lo mismo que ella. La actuante se encuentra no solamente captada por aquella como algo extraño y desigual, sino que, más bien, capta a aquella, según su propia constitución, como igual. Al contemplar esta igualdad y *expresarla*, la *admite* y espera igualmente que la otra consciencia, la que juzga, así como ella de hecho se ha puesto en igualdad con ella, le responda también a su discurso, le exprese su igualdad y que se haga presente el estar-ahí que-reconoce. Su confesión no es una degradación, humillación o rechazo en relación con la otra; porque esta expresión no es algo unilateral con lo que pondría su *desigualdad* con aquella, sino que se la expresa únicamente en virtud de la contemplación de la *igualdad* con la otra, ella expresa por su lado, al admitirla, *la igualdad de ambas* y la expresa porque el *lenguaje* es el *estar-ahí* del espíritu en cuanto sí-mismo inmediato; ella espera, entonces, que la otra aporte lo suyo a este estar-ahí.

[231] Solo que a la confesión de la maldad: *yo lo soy*, no sigue la respuesta de una igual admisión. Con aquel juicio no se quería decir

---

de cámara, y tampoco Padres de la Iglesia entre nuestros contemporáneos": *Lettres de Mademoiselle Aïsé à Madame C...* [Calandrini]. ("Qui contiennent plusieurs anecdotes de l'histoire du temps, depuis 1726 jusqu'en 1733. Précédées d'un narré très court de l'histoire de Mademoiselle Aïsé, pour servir à l'intelligence de ses Lettres. Avec de notes, donc quelques-unes son de Mr. de Voltaire").

eso; ¡por el contrario! Rehúsa esa comunidad, y es el duro corazón que es para sí y rechaza la continuidad con el otro. –Con esto, la escena se invierte. Aquella consciencia que se confesó se ve rechazada, y ve a la que juzga en la injusticia que se rehúsa a exponer su interior al estar-ahí de la palabra y a contraponer la belleza de su alma a la maldad, mientras que contrapone a la confesión la dura cerviz del carácter que se mantiene igual a sí, el mutismo de mantenerse dentro de sí y no desprenderse de sí frente al otro. Se halla puesta aquí la suprema rebelión del espíritu cierto de sí mismo; porque él se mira como este *simple saber del sí-mismo* en el otro y en verdad de tal manera que incluso la figura exterior de ese otro no es, como en la riqueza, lo inesencial, no es una cosa[200], sino que es el pensamiento, el saber mismo lo que se le contrapone, es aquella continuidad absolutamente-fluida del puro {359-360} *saber* la que se niega a ponerse en comunicación en él —con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser-para-sí separado* y se había puesto como particularidad superada y con ello como la continuidad con el otro, como universal. No obstante, la consciencia que juzga se reserva *en ella misma* su ser-para-sí que no comparte; en la consciencia que se confiesa, ella mantiene precisamente lo mismo, pero es algo que esta última ya había rechazado. Se muestra así como la consciencia abandonada-del-espíritu y que lo niega porque no conoce que el espíritu en la absoluta certeza de sí mismo es señor de todo acto y realidad-efectiva, puede rechazarlo y hacer que no hayan sucedido. Asimismo, ella no conoce tampoco la contradicción que comete al no dejar que el rechazo que se ha producido en las *palabras* valga como verdadero rechazo, mientras que ella misma no tiene la certeza de su espíritu en una acción efectiva sino en su interior y tiene su estar-ahí en él *formulación* de su juicio. Es, por lo tanto, ella misma la que impide el retorno de la otra desde el acto al estar-ahí espiritual de la palabra y a la igualdad del espíritu y mediante esta dureza hace surgir la desigualdad que sigue estando presente.

[232] Ahora bien, en la medida en que el espíritu cierto de sí mismo como alma bella no dispone de la fuerza para desasirse del saber de sí mismo que se mantiene en sí, el alma bella no puede llegar a la igualdad

[200] Ver: VI, [80].

con la consciencia rechazada, y entonces tampoco a la contemplada unidad de ella misma en lo otro, no puede llegar al estar-ahí; de modo que la unidad viene a presentarse por ello únicamente de manera negativa como un ser carente-de-espíritu. El alma bella carente-de-realidad-efectiva, en la contradicción entre su puro sí-mismo y la necesidad de este mismo de exteriorizarse como ser y volverse realidad-efectiva, es decir, en la *inmediatez* de esta oposición sostenida —entre una inmediatez que solo es el término-medio y la reconciliación de la oposición elevada hasta su pura abstracción, y la inmediatez del puro ser o la nada vacía— esa alma bella, como consciencia de esa contradicción en su inmediatez irreconciliada, se ve afectada hasta la locura y se esfuma en una nostálgica consunción[201]. Con ello renuncia de hecho a la dura fijación de *su ser-para-sí*, pero hace surgir únicamente la unidad carente-de-espíritu del ser.

[3.3.3.3. Perdón y reconciliación]

[233] El verdadero igualamiento, a saber, el igualamiento *autoconsciente* y *que-está-siendo-ahí* se halla contenido ya, de acuerdo con su necesidad, en lo que antecede. La ruptura del duro corazón y su elevación a la universalidad es el mismo movimiento que se había expresado en la consciencia que se confesó a sí misma. Las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices; el hecho no es lo imperecedero, sino que es retomado por el espíritu y el lado de la singularidad que se presenta en él, ya sea como intención o como negatividad que-está-siendo, así como {360-361} su barrera, es lo que desaparece de manera inmediata. El sí-mismo que *realiza-efectivamente*, es decir, la forma de su obrar es únicamente un *momento* del todo, así como lo es el saber que determina mediante el juicio y que fija la distinción entre el lado singular y el universal de quien actúa. Aquel sí-mismo malvado pone este desasimiento de sí o se pone como momento, atraído hacia el estar-ahí confesante por la contemplación de sí mismo en el otro. Pero así como hay que romperle

201 *Schwindsucht*: 'consunción'. El término se usa para referirse a la tuberculosis; tal vez aluda al poeta romántico Novalis (1772-1801) quien murió de dicha enfermedad. La frase tiene una serie de incisos, marcados por los guiones, de modo que cabe entenderla así: El alma bella [...] se ve afectada hasta la locura y se esfuma en una nostálgica consunción.

a aquel su estar-ahí unilateral no reconocido del ser-para-sí particular, también a aquel otro hay que romperle su juicio unilateral no reconocido; y así como aquel expone el poder del espíritu sobre su realidad-efectiva, así expone este el poder sobre su concepto determinado.

[234] Ahora bien, esta consciencia que juzga renuncia al pensamiento divisor y a la dureza del ser-para-sí que se afinca en él, porque ella de hecho se contempla a sí misma en la primera. Esta primera, que arroja fuera su realidad-efectiva y se convierte en el *esto superado*, se presenta así de hecho como universal; retorna dentro de sí como esencia desde su realidad-efectiva externa; de modo que la consciencia universal se conoce a sí misma en ella. –El perdón que la consciencia que juzga le otorga a la primera es la renuncia a sí, a su esencia *inefectiva*, con lo cual iguala a aquella otra que era acción *efectiva*, y reconoce como buena a la que, por la determinación que el obrar obtuvo en el pensamiento, fue llamada malvada o, más bien, deja pasar esa distinción entre el pensamiento determinado y su juicio determinante que-está-siendo-para-sí, así como la otra abandona el determinar que-está-siendo-para-sí del obrar. –La palabra de reconciliación es el espíritu *que-está-siendo-ahí*, que contempla el puro saber de sí mismo como saber de la esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como saber de la *singularidad* que-está-siendo absolutamente dentro de sí —un mutuo reconocer que es el *espíritu absoluto*.

[235] Este espíritu absoluto ingresa al estar-ahí únicamente en la cúspide, allí en donde su puro saber de sí mismo es la oposición e intercambio consigo mismo. Al saber que su *puro saber* es la *esencia* abstracta, él es ese deber sapiente en la absoluta oposición con el saber que, como absoluta *singularidad* del sí-mismo, se sabe ser la esencia. Aquel saber es la pura continuidad de lo universal que, a la singularidad que se sabe como esencia, la sabe como lo en sí nulo, la sabe como *maldad*. Sin embargo, esta es la absoluta discreción que se sabe a sí misma absolutamente en su puro uno y sabe aquel universal como lo inefectivo que solo es *para otros*. Ambos lados se han purificado hasta el punto en el que en ellos ya no haya más ningún estar-ahí carente-de-sí-mismo, nada negativo para la consciencia, sino que aquel *deber* es el carácter de su saber de sí mismo, carácter que se mantiene igual a sí, esta maldad tiene igualmente su fin en su *ser-dentro-de-sí* y tiene su realidad-efectiva

en su discurso; el contenido de este discurso es la sustancia de su permanecer; el discurso es la aseveración de la certeza del espíritu dentro de sí mismo. –Ambos espíritus ciertos de sí mismos no tienen {361-362} otro fin que su propio sí-mismo y ninguna otra realidad y estar-ahí que justamente ese puro sí-mismo. No obstante, ellos siguen siendo distintos y la distinción es absoluta porque se halla puesta en ese elemento del puro concepto. La distinción tampoco es únicamente para nosotros, sino para los conceptos mismos que se hallan en esa contraposición. Esto es así pues esos conceptos son en verdad *determinados* uno-frente-al-otro, pero a la vez en sí universales, de tal manera que colman todo el ámbito del sí-mismo, y ese sí-mismo no tiene ningún otro contenido diferente al que tiene esa determinación suya, que ni lo desborda, ni es más restringida que él; porque la una, lo absolutamente universal, es el puro saber de sí mismo, tanto como lo es la otra, la absoluta discreción de la singularidad y ambas son únicamente ese puro saberse. Ambas determinaciones son, por lo tanto, los conceptos puros que saben, cuya determinación misma es inmediatamente saber o cuya *relación* y oposición es el yo. Son por ello *uno-para-el-otro* simplemente contrapuestos; se trata de lo completamente *interior* que se ha colocado así frente a sí mismo y ha accedido al estar-ahí; ellos conforman el *puro saber* que es puesto como *consciencia* mediante dicha oposición. Pero ese puro saber no es todavía *autoconsciencia*. Esta efectuación la tiene en el movimiento de esa oposición. Esto es así pues esa oposición es, más bien, ella misma la *continuidad indiscreta* y la *igualdad* del yo = yo; y cada uno *para sí*, precisamente mediante la contradicción de su pura universalidad que se sigue oponiendo a la vez a su igualdad con el otro y lo separa de él, se supera a sí mismo en esa contradicción. Con este desasimiento, este saber escindido en su *estar-ahí* retorna a la unidad del *sí-mismo*; se trata del yo *efectivo*, el universal saberse *a sí mismo* en su *contrario absoluto*, en el saber que-está-siendo-*dentro-de-sí*, el cual es él mismo totalmente universal en virtud de la pureza de su ser-dentro-de-sí separado. El sí reconciliador en el que ambos yo desisten de su *estar-ahí* contrapuesto es el *estar-ahí* del *yo* expandido hasta la duplicidad que en ella se mantiene igual a sí y, en su total exteriorización y contrariedad, tiene la certeza de sí mismo —se trata del Dios que se aparece entre quienes se saben como el puro saber. {362-363}

VII. LA RELIGIÓN

{363} [1] En las anteriores configuraciones que se distinguen en general como *consciencia*, *autoconsciencia*, *razón* y *espíritu*, es cierto que se ha presentado también la *religión* como consciencia de la *esencia* [*entidad*] *absoluta* como tal; solo que desde el *punto-de-vista de la consciencia* que es consciente de la esencia absoluta; pero en aquellas formas no se ha presentado la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha presentado la autoconsciencia del espíritu.

[2] Ya la *consciencia* en cuanto es *entendimiento* deviene consciencia de lo *suprasensible* o de lo *interior* del estar-ahí objetivo[1]. Pero lo suprasensible, lo eterno o como se lo quiera llamar, es *carente-de-sí-mismo*; solo viene a ser lo *universal* que se halla todavía muy lejos de ser el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. –Asimismo, la *autoconsciencia*, que tiene su culminación en la figura de la consciencia *desventurada*, era únicamente el *dolor* del espíritu que se esfuerza una vez más por salir a la objetividad, pero sin lograrla. La unidad de la autoconsciencia *singular* con su *esencia* inmutable, a la que llega tal consciencia, sigue siendo entonces un *allende* de la misma[2]. –El inmediato estar-ahí de la razón, que surgió para nosotros de ese dolor y sus peculiares figuras no tienen

---

[1] Ver: III, [13].

[2] Ver: IV, [64] y [65].

religión alguna porque la autoconsciencia de estas *se* sabe o *se* busca en el presente *inmediato*.

[3] En el mundo ético, por el contrario, hemos visto una religión, y en verdad la *religión* del *inframundo*; ella es la fe en la terrible y desconocida noche del *destino* y en la Euménide[3] del *espíritu difunto*[4] —aquella es la pura negatividad en la forma de la universalidad, esta es esa misma negatividad en la forma de la singularidad. La esencia absoluta en la última forma es así ciertamente el *sí-mismo* y *está-presente*, como no puede menos de estarlo el sí-mismo; solo que el sí-mismo *singular* es *esa* sombra singular que tiene la universalidad separada de sí, universalidad que es el destino. Es en verdad sombra, *un este superado*, y con ello un sí-mismo universal; pero aquel significado negativo no se ha transformado todavía en este positivo, de modo que el sí-mismo superado significa a la vez todavía inmediatamente este particular y sin-esencia. –Ahora bien, el destino sin el sí-mismo sigue siendo la noche sin-consciencia que no llega a la distinción en ella, ni a la claridad del saber de sí misma. {363-364}

[4] Esta fe en la nada de la necesidad y en el inframundo deviene *fe* en el *cielo*, porque el sí-mismo fallecido tiene que unirse con su universalidad, disgregar en esta lo que él contiene y de esa manera lograr claridad. Sin embargo, hemos visto que este *reino* de la *fe* despliega su contenido sin el concepto únicamente en el elemento del pensar y que viene a sucumbir por ello en su destino, a saber, en la *religión* de la *Ilustración*[5]. En esta se configura de nuevo el allende suprasensible del entendimiento, pero de tal manera que la autoconsciencia se mantiene satisfecha en el aquende y no conoce el allende *vacío* suprasensible, al que no hay que conocer ni temer ni como sí-mismo ni como poder[6].

[5] Finalmente, en la religión de la moralidad se configura-de-nuevo que la esencia absoluta es un contenido positivo, pero este se halla unido con la negatividad de la Ilustración. Es un *ser* que ha sido igualmente retomado dentro del sí-mismo y se mantiene encerrado en él, y un *contenido*

---

3 Euménide, ver: VI, nota 18.

4 Ver: VI, [32] a [35] y [37].

5 Ver: VI, 2.1.2. La fe y la intelección pura, [90].

6 Ver: III, [13]; VI, [137] hasta: "la fe es la Ilustración *insatisfecha*".

distinto cuyas partes son negadas igualmente de manera inmediata una vez que han sido establecidas. No obstante, el destino en el que sucumbe este movimiento contradictorio es el sí-mismo consciente de sí como del destino de la *esencialidad* y de la *realidad-efectiva*[7].

[6] El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión inmediatamente su propia *autoconsciencia* pura. Aquellas figuras de este que han sido consideradas —el espíritu verdadero, el extrañado y el cierto de sí mismo— lo constituyen juntas en su *consciencia*, la que, al contraponerse a su mundo, no se reconoce en él. Pero en la certeza-moral el espíritu se somete, así como somete a su mundo objetivo como tal, también a su representación y sus conceptos determinados y es ahora autoconsciencia que-está-siendo junto a sí. En esta el espíritu tiene para sí, *representado* como *objeto*, el significado de ser espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda realidad-efectiva; no se halla, sin embargo, en la forma de realidad-efectiva libre o de naturaleza que se muestre autónomamente. Es cierto que, en cuanto es *objeto* de su consciencia, el espíritu tiene *figura* o la forma del ser, pero como esta consciencia es puesta en la religión con el significado esencial de ser *autoconsciencia*, la figura se es por completo transparente; y la realidad-efectiva que el espíritu obtiene se halla encerrada en él o superada en él, justamente de la manera como cuando nosotros decimos *toda realidad-efectiva*; se trata de la realidad-efectiva *pensada*, universal.

[7] De modo que, como en la religión la determinación de la consciencia propiamente tal del espíritu no tiene la forma del libre *ser-otro*, entonces su *estar-ahí* es distinto de su *autoconsciencia*, y su realidad-efectiva propiamente tal cae por fuera de la religión; es cierto que se trata de un mismo espíritu en ambas, pero su consciencia no las abarca a ambas a la vez, y la religión aparece como una parte del estar-ahí y del quehacer, cuya otra parte es la vida en su mundo efectivo. Como nosotros sabemos ahora que el espíritu en su mundo y el espíritu cierto de sí {364-365} en cuanto espíritu o el espíritu en la religión, son lo mismo, entonces la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen entre sí, no solo que su realidad-efectiva sea captada por la religión, sino, a la inversa,

---

7 Ver: VI, [190] a [195].

que el espíritu llegue a ser efectivo en cuanto espíritu autoconsciente y devenga *objeto de su consciencia.* –En la medida en que el espíritu en la religión se *representa* a sí mismo, él es ciertamente consciencia y la realidad-efectiva encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. En esta representación, a la realidad-efectiva no se le otorga su pleno derecho, a saber, no ser únicamente ropaje, sino libre estar-ahí autosuficiente; y como le hace falta, por el contrario, la plenitud en ella misma, ella es una figura *determinada* que no logra aquello que ella debe presentar, a saber, al espíritu autoconsciente de sí. Para que su figura lo expresara a él mismo, ella misma tendría que no ser otra cosa que él y él tendría que aparecerse o ser efectivamente tal como él es en su esencia. Únicamente de esa manera se lograría también aquello que parece ser la exigencia de lo contrario, a saber, que el *objeto* de su consciencia tenga a la vez la forma de realidad-efectiva libre; pero únicamente el espíritu que se es objeto en cuanto espíritu absoluto se es una realidad-efectiva tan libre como para que él se mantenga en ella consciente de sí mismo.

[8] Ante todo, al distinguirse la autoconsciencia y la consciencia propiamente tal, la *religión* y el espíritu en su mundo o el *estar-ahí* del espíritu, este último consiste en el todo del espíritu, en la medida en que se presentan sus momentos como separándose y cada uno para sí. Sin embargo, los momentos son la *consciencia*, la *autoconsciencia*, la *razón* y el *espíritu* —a saber, el espíritu en cuanto espíritu inmediato que no es todavía la consciencia del espíritu. La totalidad *condensada* de estos constituye al espíritu en su estar-ahí mundano simplemente; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones en las determinaciones universales, es decir, en los momentos que se acaban de nombrar. La religión supone el transcurrir total de estos y es su *simple* totalidad o su sí-mismo absoluto. –Además, el recorrido total de ellos en relación con la religión no hay que representarlo en el tiempo. Únicamente el espíritu total es en el tiempo y las figuras que son figuras del *espíritu* total en cuanto tal se presentan en una serie-continua; porque únicamente el todo tiene realidad-efectiva propiamente tal y, por consiguiente, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Mientras que los *momentos* del todo, consciencia, autoconsciencia, razón y espíritu, por ser momentos, no tienen un estar-ahí diferente unos de otros. –Así como se ha distinguido el espíritu de sus momentos, así, en tercer lugar,

hay que distinguir todavía de estos momentos su determinación singular. Ya que, a su vez, hemos visto distinguirse y configurarse en él mismo de manera diferente, en un proceso propio {365-366} a cada uno de esos momentos; como, por ejemplo, en la consciencia, la certeza sensible se distinguía de la percepción. Estos últimos lados se separan en el tiempo y pertenecen a un *todo particular.* –Esto se debe a que el espíritu desciende desde su *universalidad*, mediante la *determinación*, a la *singularidad.* La determinación o término-medio es *consciencia*, *autoconsciencia*, etc. No obstante, a la *singularidad* la constituyen las figuras de esos momentos. Estas figuras exponen entonces al espíritu en su singularidad o *realidad-efectiva* y se distinguen en el tiempo, pero de tal manera que la siguiente mantiene dentro de ella a la anterior.

[9] De modo que, si la religión es la plenitud del espíritu en donde los momentos singulares de este, consciencia, autoconsciencia, razón y espíritu, *retornan* y *han-retornado* como a su fundamento, ellos constituyen así en conjunto la *realidad-efectiva que-está-ahí* de todo el espíritu, el cual solo *es* en cuanto movimiento de distinguirse y retornar dentro de sí de esos lados suyos. El devenir de la *religión en general* se halla contenido en el movimiento de los momentos universales. Pero como cada uno de esos atributos ha sido expuesto, no tal como se determina en general, sino tal como es *en y para sí*, es decir, tal como él se desarrolla dentro de sí mismo como un todo, entonces no ha surgido con ello tampoco únicamente el devenir de la religión *en general*, sino que aquellos desarrollos completos de los lados *singulares* contienen a la vez las *determinaciones de la religión* misma. El espíritu todo, el espíritu de la religión consiste una vez más en el movimiento desde su inmediatez hasta llegar al *saber* de aquello que él es *en sí* o de manera inmediata, en lograr que la *figura* bajo la cual aparece para su consciencia se iguale por completo a su esencia y él se contemple tal como él es. –En este devenir, él mismo se halla entonces bajo figuras *determinadas* que constituyen las distinciones de ese movimiento; cada determinada religión tiene a la vez con ello un espíritu *efectivo determinado.* Por consiguiente, si al espíritu que se sabe le pertenecen en general consciencia, autoconsciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe le pertenecen entonces las formas *determinadas* que se han desarrollado dentro de la consciencia, la autoconsciencia, la razón y el espíritu, de manera

particular en cada caso. Para su espíritu efectivo, la figura *determinada* de la religión toma, de las figuras de cada uno de sus momentos, aquella que le corresponde. La determinación única de la religión se apodera y penetra todos los aspectos de su estar-ahí efectivo y les imprime esa impronta común.

[10] De esa manera, las figuras que hasta aquí se han presentado se ordenan ahora de modo diferente a como aparecieron en su serie, acerca de lo cual hay que anotar todavía de manera resumida lo {366-367} necesario. –En la serie que se ha considerado, cada momento, al profundizarse dentro de sí mismo, llegaba a configurar un todo en su principio peculiar; y el conocer era la profundidad o el espíritu en el que ellos, que para sí no tienen consistencia alguna, tienen su sustancia. Sin embargo, esta sustancia ha surgido, más bien, ahora; ella es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo que no le permite a cada principio singular aislarse y convertirse dentro de sí mismo en un todo, sino que, reuniendo dentro de sí todos esos momentos y manteniéndolos juntos, avanza en esa entera riqueza de su espíritu efectivo, y todos esos momentos suyos particulares toman y reciben en común dentro de sí la misma determinación del todo. –Este espíritu cierto de sí mismo y su movimiento es la verdadera realidad-efectiva de aquellos y el *ser en* y *para sí* que le corresponde a cada uno. –De modo que, si la serie única, al avanzar, designaba mediante nudos los retornos en ella, pero a partir de ellos se continuaba de nuevo en una línea única, ahora ella se quiebra, más bien, precisamente en esos nudos, en los momentos universales y se disgrega en muchas líneas, las que, recogidas en un haz, se unen a la vez de manera simétrica, de modo que se corresponden las mismas distinciones en las que se configuraba cada una en particular dentro de ella misma. –Por lo demás, de la exposición toda resulta por sí mismo claro cómo hay que entender esta coordinación de las direcciones universales representada aquí, de modo que resulta superfluo anotar que estas distinciones hay que entenderlas esencialmente solo como momentos del devenir, no como partes; en el espíritu efectivo ellas son atributos de su sustancia, pero en la religión son, más bien, únicamente *predicados* del sujeto. –Asimismo, *en sí* o *para nosotros* todas las formas en general se hallan desde luego contenidas en el espíritu y en cada momento; pero, en el caso de su realidad-efectiva como tal, depende únicamente de qué

determinación se halla para él en su *consciencia*, en cuál expresa él su sí-mismo o bajo qué figura sabe él de su esencia.

[11] La distinción que se ha hecho entre el espíritu *efectivo* y el espíritu que se sabe como espíritu o entre él mismo como consciencia y como autoconsciencia, ha sido superada en el espíritu que se sabe según su verdad; su consciencia y su autoconsciencia se han igualado. No obstante, como aquí la religión apenas está *inmediatamente*, esta distinción no ha retornado todavía al espíritu. Solo está puesto el *concepto* de religión; en este la esencia es la *autoconsciencia* que se es toda la verdad y contiene en esta toda la realidad-efectiva. Esta autoconsciencia, en cuanto consciencia, se tiene a sí misma como objeto; el espíritu que solo así viene a saberse *inmediatamente*, se es entonces espíritu en la *forma* de la *inmediatez* y la determinación de la figura en la que se aparece es la del *ser*. Es cierto que este ser no está *pleno* ni con la sensación o el variado {367-368} material, ni con otros momentos unilaterales, fines y determinaciones, sino con el espíritu y deviene consciente de sí en cuanto toda verdad y realidad-efectiva. De esta manera, esa *plenitud* no es igual a su *figura*, él como esencia no es igual a su consciencia. Solo como espíritu absoluto viene a ser efectivo, en cuanto, así como es en la *certeza de sí mismo*, así lo es también en su *verdad* o en cuanto los extremos en los que se divide como consciencia se hallan recíprocamente en figura-de-espíritu. La configuración que asume el espíritu en cuanto objeto de su consciencia se mantiene plena con la certeza del espíritu como siendo la sustancia; con este contenido desaparece el que el objeto se rebaje a pura objetividad, a la forma de negatividad de la autoconsciencia. La unidad inmediata del espíritu consigo mismo es la base o consciencia pura *en medio* de la cual la consciencia se disocia. Encerrado de esta manera dentro de su pura autoconsciencia, el espíritu no existe en la religión como el creador de una *naturaleza* sin más; sino que aquello que él produce en este movimiento son sus figuras como espíritus que constituyen juntos la plenitud de su manifestación y este movimiento mismo es el devenir de su plena realidad-efectiva mediante los aspectos singulares de la misma o de sus realidades-efectivas imperfectas.

[12] La primera realidad-efectiva del mismo es el concepto de la religión misma o ella como *religión inmediata* y, por lo tanto, *natural*; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata.

Pero la *segunda* es necesariamente la de saberse en la figura de la *naturalidad superada* o del *sí-mismo*. Es entonces la *religión artística*[8]; porque bajo la forma del *sí-mismo* se eleva la figura mediante la *producción* de la consciencia, gracias a la cual esta consciencia contempla en su objeto su acción o el sí-mismo. Finalmente, la *tercera* realidad-efectiva supera la unilateralidad de las dos primeras; el *sí-mismo* es tanto algo *inmediato*, como la *inmediatez* es *sí-mismo*. Si en la primera el espíritu en general está en la forma de la consciencia, y en la segunda —de la autoconsciencia, entonces en la tercera está en la forma de la unidad de ambas; el espíritu tiene la figura del *ser-en*-y-*para-sí*; y como se halla representado tal como es en y para sí, entonces esta es la *religión manifiesta*. Sin embargo, aunque en ella ciertamente el espíritu llega a su *figura* verdadera, justamente la *figura* misma y la *representación* son todavía el lado no-sobrepasado desde el cual el espíritu tiene que pasar al *concepto* para disolver en él por completo la forma de la objetividad, en él que encierra en sí este su opuesto. Es entonces cuando el espíritu ha captado el concepto de sí mismo, así como nosotros solo entonces habremos llegado a captarlo y él mismo es su figura o el elemento de su estar-ahí, en cuanto esa figura es el concepto. {368-369}

1. Religión natural

[13] El espíritu que sabe del espíritu es consciencia de sí mismo y se es en la forma de la objetividad, él *es*; y es a la vez el *ser-para-sí*. Él *es para sí*, él es el lado de la *autoconsciencia*, y lo es en verdad frente al lado de su consciencia o del referirse a sí en cuanto *objeto*. En su consciencia se halla la contraposición y por ello la *determinación* de la figura en la que él se aparece y se sabe. En esta consideración de la religión se trata únicamente de esta determinación porque ya se ha producido su esencia no-configurada o su puro concepto[9]. No obstante, la distinción entre la consciencia y la autoconsciencia cae a la vez dentro de esta última; la

---

[8] Künstlich: podría traducirse como 'artificial' en su sentido etimológico (*arte factum*), en cuanto se opone a 'natural', pero luego será llamada 'religión del arte'.

[9] Ver: VII, [6] y [7].

figura de la religión no contiene el estar-ahí del espíritu tal como él es naturaleza libre del pensamiento, ni tal como él es pensamiento libre del estar-ahí; sino que ella es el estar-ahí mantenido en el pensar como algo pensado que se está ahí. –Según la *determinación* de esa figura en la que el espíritu se sabe, se distingue una religión de otra; solo que hay que señalar igualmente que la exposición de este su saber de sí mismo según esa *determinación singular* no agota de hecho la totalidad de una religión efectiva. La serie de las diversas religiones que se presentarán expone así mismo de nuevo únicamente los diversos lados de una única y, en verdad, *de cada una en particular*, y las representaciones que parecen caracterizar a una religión efectiva con respecto a otra se presentan en todas. Pero, las diferencias tienen a la vez que ser consideradas como una diferenciación de la religión. Esto es así pues, como el espíritu se halla en la distinción entre su consciencia y su autoconsciencia, el movimiento tiene el objetivo de superar esta distinción-capital, y darle a la figura que es objeto de la consciencia la forma de la autoconsciencia. Sin embargo, esta distinción no está superada solo porque las figuras que cada una tiene también tengan en ellas el momento del sí-mismo y porque el Dios sea *representado* como *autoconsciencia*. El sí-mismo *representado* no es el sí-mismo *efectivo*; para que el sí-mismo le pertenezca en verdad a la figura, así como cualquier otra determinación más precisa de la misma, él tiene que ser puesto en ella, por una parte, por el acto de la autoconsciencia y, por la otra, tiene que mostrarse que la determinación inferior ha sido superada y concebida por la superior. Esto se debe a que lo representado cesa únicamente de ser representado y de ser ajeno a su saber por el hecho de que el sí-mismo lo haya producido, que contemple por ende la determinación del objeto como *suya* y se contemple con ello a sí mismo en ella. –Mediante esta actividad ha desaparecido a la vez la determinación inferior porque el hacer es lo {369-370} negativo que se lleva a cabo a expensas de algo otro; en la medida en que la determinación se sigue haciendo también presente, ella ha retrocedido así a lo inesencial; así como, por el contrario, allí donde la determinación inferior es todavía dominante, la superior también está presente, pero la una sin-sí-mismo junto a la otra. Por consiguiente, si bien es cierto que las diversas representaciones, en el interior de una religión singular, exponen el movimiento completo de sus formas, el carácter de cada una se halla

determinado por la unidad particular de consciencia y autoconsciencia, esto es, porque la última envuelve dentro de sí la determinación del objeto de la primera, se la apropia por completo con su acción y la sabe como la esencial frente a las otras determinaciones. –La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivo* está conformado tal como la figura en la cual se contempla en la religión —como, por ejemplo, la encarnación de Dios que se presenta en la religión oriental no tiene verdad alguna porque su espíritu efectivo carece de tal reconciliación. –No corresponde aquí devolverse desde la totalidad de las determinaciones a la determinación singular y mostrar en cual figura en el interior de esa totalidad y de su particular religión se contiene la totalidad de las otras. Al estar relegada la forma superior bajo una inferior, carece de su significado para el espíritu autoconsciente, le pertenece únicamente de manera superficial y a su representación. Hay que considerarla en su peculiar significación y allí donde es principio de esa religión particular y donde se halla acreditada por el espíritu efectivo de esta misma.

1.1. La esencia-luminosa[10]

[14] El espíritu como la *esencia* que es *autoconsciencia* —o la esencia autoconsciente que es toda verdad y sabe toda realidad-efectiva como siendo ella-misma, viene a ser, frente a la realidad que el espíritu se da en el movimiento de su consciencia, únicamente *su propio concepto* y este concepto es, frente al día de ese desarrollo, la noche de su esencia frente al estar-ahí de sus momentos en cuanto figuras autosuficientes, el misterio creador de su nacimiento. Este misterio tiene dentro de sí mismo su revelación porque el estar-ahí tiene en este concepto su necesidad, ya que él es el espíritu que se sabe y tiene por consiguiente en su esencia el momento de ser consciencia y representarse objetivamente. –Es el puro {370-371} yo que, en su extraversión, tiene dentro de sí como *objeto*

---

10 *Lichtwesen*: 'esencia' o 'entidad luminosa'. Hegel se refiere a las religiones orientales, en particular al zoroastrismo por su culto a la luz; aunque puede referirse también al judaísmo.

universal la certeza de sí mismo o este objeto es para él la compenetración de todo pensar y de toda realidad-efectiva.

[15] En la primera escisión inmediata del espíritu absoluto que se sabe, su figura tiene aquella determinación que le corresponde a la *consciencia inmediata* o a la certeza *sensible*. Él se contempla en la forma del *ser*, sin embargo, no del *ser* carente de espíritu, colmado de determinaciones contingentes de la sensación, sino que se trata del ser colmado con el espíritu. Encierra dentro de sí igualmente la forma que se presentaba en la *autoconsciencia* inmediata, la forma del *señor* frente a la autoconsciencia del espíritu que toma distancia de su objeto[11]. –Este *ser* colmado con el concepto del espíritu es así la *figura* de la referencia *simple* del espíritu a sí mismo o la figura de la sin-figura. En gracia de esta determinación, ella es la pura *esencia-luminosa* del amanecer que contiene todo y lo colma todo, que se mantiene en su sustancialidad informe. Su ser-otro es lo negativo igualmente simple, la *oscuridad*; los movimientos de su propia extraversión, sus creaciones en el elemento sin-resistencia de su ser-otro son chorros-de-luz, los que, en su simplicidad, son a la vez su devenir-para-sí y su retorno desde su estar-ahí, las corrientes-de-fuego que devoran la configuración[12]. Es cierto que la distinción que él se da continúa proliferando en la sustancia del estar-ahí y se configura en formas de la naturaleza; pero la esencial simplicidad de su pensar vaga en ellas de un lado a otro sin consistencia y sin entendimiento, ensancha sus límites hasta lo desmesurado y disuelve en su sublimidad su belleza acrecentada hasta la magnificencia.

[16] El contenido que este *ser* puro desarrolla, o sea, su percibir, es por ello un juego-inesencial[13] en torno a esa sustancia que únicamente *surge*, sin *ocultarse-dentro-de-sí*[14], sin volverse sujeto y sin afianzar sus distinciones mediante el sí-mismo. Sus determinaciones son solo atributos que no prosperan hasta la autosuficiencia, sino que se mantienen

---

11 Ver: IV, [25].

12 Parece aludir al zoroastrismo con su culto al fuego.

13 *Beiherspielen*: verbo acuñado por Hegel; ver: I, nota 4.

14 Los verbos *aufgehen*, 'surgir' y *niedergehen*, 'ocultarse', apuntan a la imagen de un amanecer y un ocaso.

únicamente como nombres del uno de múltiples nombres. Este se halla revestido con las múltiples fuerzas del estar-ahí y con las figuras de la realidad-efectiva como con un ornato carente-de-sí-mismo; ellas son únicamente emisarios de su poder desprovistos de voluntad propia, visiones de su gloria y voces de su alabanza.

[17] Ahora bien, esta vida vacilante tiene que determinarse hasta *ser-para-sí* y darle consistencia a sus figuras que desaparecen. El *ser inmediato* en el que se contrapone a su consciencia es él mismo el poder *negativo* que disuelve sus distinciones. En verdad, es entonces el *sí-mismo*; y el espíritu pasa por ello a saberse en la forma del sí-mismo. La pura luz {371-372} esparce su simplicidad como una infinidad de formas, y se entrega como sacrificio para que lo singular asuma consistencia en su sustancia.

1.2. La planta y el animal

[18] El espíritu autoconsciente que ha ingresado dentro de sí desde su esencia sin-figura o que ha elevado su inmediatez al sí-mismo en general, determina su simplicidad como una diversidad de seres-para-sí y es la religión de la *percepción* espiritual, en la que el espíritu se descompone en la multiplicidad innumerable de espíritus unos más débiles y otros más fuertes, unos más ricos y otros más pobres. Este panteísmo, que es primero el *tranquilo* mantenerse de estos átomos-espirituales, se convierte en un movimiento *hostil* dentro de sí mismo. La inocencia de la *religión-floral*, que es únicamente representación del sí-mismo carente-de-sí-mismo, pasa a la seriedad de la vida batalladora, a la culpa de la *religión-animal*, la tranquilidad e impotencia de la individualidad contemplativa pasa al ser-para-sí destructor. –No ayuda nada haberles sustraído a las cosas de la percepción la *muerte de la abstracción* y haberlas elevado a esencias [entidades] de percepción espiritual; la animación de este reino-de-los-espíritus contiene la muerte mediante la determinación y la negatividad que conlleva, las cuales se apoderan de su indiferencia inocente. Con esto, la dispersión en la diversidad de las tranquilas figuras-vegetales se convierte en un movimiento hostil en el que el odio de su ser-para-sí las desgasta. –La autoconsciencia *efectiva* de este espíritu disperso es un montón de espíritus-de-pueblos individualizados y asociales que, en su odio, luchan entre sí a muerte y toman consciencia de sí en determinadas

figuras-animales como figuras de su esencia, porque no son otra cosa que espíritus-animales, vida-animal consciente que se particulariza sin universalidad[15].

[19] Ahora bien, en ese odio se desgasta la determinación del ser-para-sí puramente negativo, y con este movimiento del concepto ingresa el espíritu a otra figura. El *ser-para-sí superado* es la *forma del objeto* que ha sido producida por el sí-mismo o, más bien, que es el sí-mismo producido que se desgasta, es decir, deviene cosa. Por sobre estos espíritus-animales que se desgarran, el trabajador mantiene, por lo tanto, la supremacía, cuyo obrar no es únicamente negativo, sino tranquilo y positivo. La consciencia del espíritu viene a ser en adelante {372-373} el movimiento que sobrepasa tanto al *ser-en-sí* inmediato como al abstracto *ser-para-sí*. Al haber sido rebajado lo en-sí mediante la oposición a una determinación, ya no es más la forma propia del espíritu absoluto, sino una realidad-efectiva que su consciencia encuentra contrapuesta como un estar-ahí ordinario, la supera y asimismo no es solo este ser-para-sí superador, sino que también produce su representación, produce al ser-para-sí puesto fuera en forma de un objeto. No obstante, este producir no es todavía perfecto, sino solo una actividad condicionada y el darle-forma a algo presente.

1.3. El maestro-de-obra[16]

[20] Así pues, el espíritu aparece aquí como el *maestro-de-obra*, y su obrar, mediante el cual él se produce a sí mismo como objeto, pero no ha captado aún el pensamiento de sí es un trabajo de carácter-instintivo, como elaboran las abejas sus celdas.

[21] La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento y la obra no se halla todavía en ella misma llena del espíritu. Los trabajos de este maestro-de-obra de la forma estricta son los cristales de las pirámides y obeliscos, conexiones simples de líneas

---

15 Referencia a las luchas tribales en el antiguo Egipto.

16 El referente ahora es la religión egipcia y sus artesanos o maestros-de-obra, sobre los que se tenía poca información en la época de Hegel.

rectas con superficies planas y relaciones iguales entre las partes, de las que se ha eliminado la inconmensurabilidad de las curvas. En virtud de la mera inteligibilidad de la forma, ella no tiene su significado en ella misma, no es el sí-mismo espiritual. De modo que, las obras solo reciben el espíritu, ya sea dentro de sí como un espíritu difunto extraño que, habiendo abandonado su compenetración vital con la realidad-efectiva, se aloja, muerto, en esos cristales carentes de vida; ya sea que ellas se refieran externamente a él como a algo que está ahí él mismo externo y no como espíritu —como a la luz que despunta y arroja sobre ellas su propio significado[17].

[22] La separación de la cual parte el espíritu trabajador, entre el *ser-en-sí* que deviene material sobre el que trabaja —y el *ser-para-sí* que es *el lado* de la autoconsciencia trabajadora, se le ha vuelto objetiva en su obra. Su ulterior esfuerzo debe dirigirse a superar esta separación entre el alma y el cuerpo, a revestir el alma y configurarla en sí misma, a la vez que infundirle alma al cuerpo. Ambos lados, al aproximarse entre sí, mantienen, no obstante, uno frente al otro la determinación del espíritu representado y de su {373-374} cobertura que lo reviste; su unidad consigo contiene esta oposición entre singularidad y universalidad. Como la obra se acerca a sí misma en sus lados, sucede a la vez también lo otro, a saber, que se acerca a la autoconsciencia trabajadora, y esta llega en la obra al saber de sí tal como ella es en y para sí. Pero de esa manera solo viene a conformar el lado abstracto de la *actividad* del espíritu que no sabe todavía su contenido dentro de sí mismo, sino que lo sabe en su obra que es una cosa. El maestro-de-obra mismo, el espíritu total, no ha aparecido todavía, sino que es la esencia todavía interior oculta que, como un todo, se halla presente solo fraccionada en la autoconsciencia activa y en su objeto producido.

[23] De modo que, el maestro-de-obra elabora la morada circundante, la realidad-efectiva exterior que apenas ha sido elevada hasta la forma abstracta del entendimiento, para darle forma animada. Utiliza para ello la vida-vegetal que ya no es sagrada, como lo era para el anterior panteísmo impotente, sino que él, que se capta como la esencia

---

17 Clara alusión a las pirámides como sepulcros de los faraones y a los obeliscos.

que-está-siendo-para-sí, la toma como algo utilizable y la rebaja a aspecto-exterior y ornamento. Sin embargo, no se la utiliza sin que cambie, sino que el obrero de la forma autoconsciente anula a la vez la transitoriedad de la existencia inmediata que esta vida tiene en ella, y acerca sus formas orgánicas a las formas más estrictas y universales del pensamiento. La forma orgánica, que dejada-libre continúa proliferando en la particularidad, al ser subyugada por su lado por la forma del pensamiento, eleva, por el otro lado, estas figuras rectilíneas y planas a una redondez más animada —una mezcla que viene a ser la raíz de la arquitectura libre.

[24] Ahora bien, esta habitación que es el lado del *elemento universal* o de la naturaleza inorgánica del espíritu, encierra también dentro de sí una figura de la *singularidad* que aproxima a la realidad-efectiva al espíritu que antes se ha retirado del estar-ahí y que es interno o externo a la misma y con ello iguala la obra a la autoconsciencia activa. El trabajador recurre primero a la forma del *ser-para-sí* en general, a la *figura-animal*. Que él ya no esté consciente de sí de manera inmediata en la vida-animal, lo demuestra al constituirse frente a ella como la fuerza productora y saberse en esa vida como *en su obra*; con lo cual la figura se convierte igualmente en una figura superada y en el jeroglífico de un significado diferente, de un pensamiento. De ahí que ella ya no sea utilizada por el trabajador de manera única y exclusiva, sino mezclada con la figura del pensamiento, con la figura humana. No obstante, todavía le hace falta a la obra la figura y el estar-ahí en donde exista el sí-mismo en cuanto sí-mismo —todavía le hace falta expresar en ella misma que ella encierra dentro de sí un significado interior, le hace falta el lenguaje, el elemento en el que {374-375} se hace presente el sentido mismo que la llena. De ahí que la obra, aunque esté purificada por completo de lo animal y lleve únicamente en ella la figura de la autoconsciencia, sea todavía la figura afónica que necesita el rayo del sol naciente para tener voz, que, al ser generada por la luz, es solo resonancia y no lenguaje, solo muestra a un sí-mismo externo, no al sí-mismo interior[18].

---

18 Hegel se refiere a los llamados Colosos de Memnón, dos gigantescas estatuas de piedra del faraón Amenhotep III (1390-1353 a. C.), situadas en la ribera occidental del Nilo; figuras sedentes y con su mirada dirigida al Nilo o al oriente. El historiador griego Estrabón (± 63 a. C-± 24 d. C.) narra que en un terremoto, ocurrido en

[25] A este sí-mismo externo de la figura se le contrapone la otra figura que muestra tener en ella un *interior.* La naturaleza que retorna dentro de su esencia rebaja su multiplicidad viviente, que se singulariza y se extravía en su movimiento, a un recipiente inesencial que es la *cobertura de lo interior*; y esto interior sigue siendo todavía la simple tiniebla, lo inmóvil, la negra piedra informe[19].

[26] Ambas exposiciones contienen la *interioridad* y el *estar-ahí* los dos momentos del espíritu; y ambas exposiciones, ambas a la vez, los contienen en relación contrapuesta, contienen al sí-mismo como interior y también como exterior. Hay que unificar ambas cosas. –El alma de la estatua de figura humana no proviene todavía de lo interior, no es todavía el lenguaje, el estar-ahí que es interior en él mismo —y lo interior del estar-ahí multiforme es lo afónico que no se distingue dentro de sí, y es lo separado todavía de su exterior al que pertenecen todas las distinciones. –Por ello el maestro-de-obra unifica ambas cosas al mezclar la figura natural con la autoconsciente y estas esencias [entidades] ambivalentes, enigmáticas para sí mismas[20], al acoplar lo consciente en lucha con lo no-consciente, lo interior simple con lo exterior multifacético, la oscuridad del pensamiento con la claridad de la extraversión, irrumpen en el lenguaje de una sabiduría más profunda y de difícil-comprensión.

[27] En esta obra cesa el trabajo instintivo que engendraba frente a la autoconsciencia la obra no-consciente; porque en ella se le contrapone a la actividad del maestro-de-obra, que constituye la autoconsciencia, un interior asimismo autoconsciente que se expresa. Él se ha elevado así esforzadamente hasta la escisión de su consciencia en donde el espíritu encuentra al espíritu. En esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo en cuanto él se es figura y objeto de su consciencia, vienen a purificarse sus mezclas con la manera no-consciente de la figura-natural inmediata. Esas monstruosidades en cuanto a la figura, la palabra y la

---

el año 27 a. C., los colosos sufrieron daños y desde entonces se escuchaban unos sonidos al amanecer producidos por el viento ("cantan").

19 Se trata de la piedra negra que se encuentra en la Kaaba (*al-ka'ba* = cubo), que era venerada ya por las tribus árabes antes del Islam. Hoy es lugar sagrado y de peregrinación religiosa para los musulmanes; pero no como objeto de adoración.

20 Referencia a las esfinges egipcias como prototipo del arte simbólico.

obra, vienen a disolverse en configuraciones espirituales —en algo externo que ha ingresado dentro de sí— en algo interno que se exterioriza desde sí mismo y en sí mismo; en el pensamiento que es un claro estar-ahí que se da a luz y obtiene su figura adecuada. El espíritu es *artista.* {375-376}

2. La religión-del-arte

[28] El espíritu ha elevado su figura, en la que es para su consciencia, a la forma de la consciencia misma, y se la produce como tal. El maestro-de-obra ha renunciado al trabajo *sintético*, a la *mezcla* de formas heterogéneas del pensar y de lo natural; en cuanto la figura ha alcanzado la forma de la actividad autoconsciente, él se ha convertido en trabajador espiritual.

[29] Si, según esto, preguntamos cuál es el espíritu *efectivo* que tiene en la religión-del-arte la consciencia de su esencia absoluta, vemos que es el espíritu ético o *verdadero.* Él no es únicamente la sustancia universal de todos los singulares, sino que, como dicha sustancia tiene para la consciencia efectiva la figura de la consciencia, esto significa que ella, que tiene individualización, es sabida por los singulares como su propia esencia y su obra. Ella no es así para ellos la esencia-luminosa en cuya unidad se contiene el ser-para-sí de la autoconsciencia solo de manera negativa, solo evanescente, y contempla en ella al señor de su realidad-efectiva —ni es tampoco el incansable destruirse de pueblos que se odian—, ni tampoco su sometimiento en castas que, juntas, conforman la apariencia de la organización de un todo perfecto, pero al que le falta la universal libertad de los individuos[21]. Más bien, el espíritu es el pueblo libre en donde el *ethos* constituye la sustancia de todos, cuya realidad-efectiva y estar-ahí la saben todos y cada uno como su voluntad y acción.

[30] Ahora bien, la religión del espíritu ético es la elevación de este por encima de su realidad-efectiva, el retornar *desde su verdad* al puro *saber de sí mismo.* Como el pueblo ético vive en unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la pura singularidad de la autoconsciencia, entonces su religión viene a presentarse en su plenitud apenas en la *ruptura* de la *consistencia* de ese pueblo. Esto se

---

21 Alusión de Hegel a la India, cuya cultura la conectaba con la egipcia.

debe a que la *realidad-efectiva* de la sustancia ética descansa, por una parte, sobre su *inmutabilidad* tranquila frente al movimiento absoluto de la autoconsciencia y con ello en que esta no ha ingresado dentro de sí desde su tranquilo *ethos* y su firme confianza; y, por la otra, sobre su organización en una multiplicidad de derechos y deberes, así como en la distribución en las masas de los estamentos y en sus actos particulares que actúan conjuntamente para el todo; con lo cual descansa sobre el hecho de que el singular se halla contento con la restricción de su estar-ahí y no ha captado aún el pensamiento sin restricciones de su sí-mismo libre. Pero aquella confianza tranquila e *inmediata* en la sustancia retorna {376-377} a la confianza *en sí* y a la *certeza de sí misma*, y la multiplicidad de los derechos y deberes, así como el obrar restringido, es el mismo movimiento dialéctico de lo ético en cuanto multiplicidad de las cosas y sus determinaciones[22] —un movimiento que solo encuentra su reposo y consolidación en la simplicidad del espíritu cierto de sí. –De modo que, la plenitud de la eticidad en la autoconsciencia libre y el destino del mundo ético es la individualidad que ha ingresado dentro de sí, la absoluta ligereza del espíritu ético que disuelve dentro de sí todas las distinciones firmes de su consistir y las masas de su articulación orgánica, y que plenamente segura de sí ha llegado a la alegría sin restricciones y al más libre disfrute de sí misma[23]. Esta simple certeza del espíritu dentro de sí es la ambigüedad de ser un consistir tranquilo y una verdad firme —así como de ser igualmente inquietud absoluta y el desaparecer de la eticidad. Sin embargo, ella se convierte en esto último, porque la verdad del espíritu ético solo viene a ser esta esencia y confianza sustancial en donde el sí-mismo no se sabe como singularidad libre y que por ello se va a pique en esa interioridad o en el llegar-a-ser-libre el sí-mismo. De modo que, como se ha roto la confianza y la sustancia del pueblo se ha quebrado dentro de sí, entonces el espíritu, que era el término-medio entre extremos inconsistentes, ha venido a surgir ahora en el extremo de la autoconsciencia que se capta como esencia[24]. Esta es el espíritu

---

22 Ver: II, II. La percepción; o la cosa y el engaño, [1]; [14]; VI, [9].

23 Ver: VI, [38]. Alusión a la comedia griega como desintegración de la eticidad.

24 Ver: VI, [26].

cierto dentro de sí que se aflige por la pérdida de su mundo y que, desde la pureza del sí-mismo, hace surgir ahora su esencia elevada por encima de la realidad-efectiva.

[31] En tal época emerge el arte absoluto; antes era el trabajar instintivo[25] que, sumergido en el estar-ahí, sale de él y lo trabaja internamente, pero no tiene su sustancia en la libre eticidad, y por ello tampoco la actividad espiritual libre necesaria para el sí-mismo trabajador. Más tarde el espíritu irá más allá del arte para lograr su expresión más elevada[26] —a saber, no ser únicamente la *sustancia* generada desde el sí-mismo, sino ser, en su exposición como objeto, *ese sí-mismo*, no solo engendrarse desde su concepto, sino tener su concepto mismo como figura, de modo que el concepto y la obra-de-arte generada se sepan mutuamente como uno y lo mismo.

[32] De modo que, como la sustancia ética se ha retomado de su estar-ahí a su pura autoconsciencia, esta es entonces el lado del concepto o de la *actividad* con la cual el espíritu se produce como objeto. La sustancia es pura forma, porque el singular, con la obediencia ética y el servicio, se ha ido purificando laboriosamente de todo estar-ahí inconsciente y de toda determinación fija, así como la sustancia misma se ha convertido en esa esencia fluida. Esta forma es la noche en la que la sustancia fue traicionada y se ha convertido en sujeto[27]; de esta noche de la pura certeza de sí mismo es de donde resucita el espíritu ético en cuanto la figura liberada de la naturaleza y de su estar-ahí inmediato. {377-378}

[33] La *existencia* del concepto puro, a donde ha huido el espíritu desde su cuerpo, es un individuo que el espíritu elige para ser recipiente de su dolor. El espíritu se halla en este como su universal y su poder, del que sufre violencia —como su *pathos*, entregado al cual su autoconsciencia pierde la libertad. No obstante, aquel poder positivo de la universalidad viene a ser vencido por el puro sí-mismo del individuo como poder

---

25 Ver: VII, 20.

26 Ver: VII, [78]; [85] y [86].

27 Alusión a la traición de Judas: "Al atardecer, se puso a la mesa con los doce. Mientras comían, dijo: 'Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará'. Muy entristecidos, se pusieron a decirle uno por uno: '¿Acaso soy yo, Señor?' Él respondió: 'El que ha mojado conmigo la mano en el plato, ese me entregará'": *Mateo* 26, 20 y ss.

negativo. Esta actividad pura, consciente de su fuerza imperdible, lucha con la esencia no-configurada; al haberla dominado, ella ha convertido el *pathos* en su material, se ha dado su contenido y esta unidad surge como obra, a saber, el espíritu universal individualizado y representado.

2.1. La obra-de-arte abstracta

[34] La primera obra-de-arte al ser inmediata es abstracta y singular. Tiene por su parte que moverse del modo inmediato y objetivo al encuentro de la autoconsciencia, así como, por otra parte, esta trata para sí en el culto de superar la distinción que se da en primer lugar frente a su espíritu y producir con ello la obra-de-arte en ella misma vivificada.

[2.1.1. La imagen-de-los-dioses]

[35] La primera manera como el espíritu artístico aparta una de otra lo más posible su figura de su consciencia activa es la inmediata, a saber, que la figura *esté* ahí como *cosa* sin más. –La figura se descompone en ella en la distinción entre la singularidad que tiene en ella la figura del sí-mismo —y la universalidad que presenta la esencia inorgánica en referencia a la figura como su entorno y su morada. Esta figura obtiene, mediante la elevación del todo al puro concepto, su forma pura perteneciente al espíritu. Ella no es ni el cristal del entendimiento que alberga lo muerto o que es iluminado por el alma externa —ni la mezcolanza de formas de la naturaleza y del pensamiento que apenas brotaba de la planta, cuya actividad es aquí todavía una *imitación*[28]. Más bien, el concepto quita aquello que, al provenir de la raíz, de las ramas y de las hojas, se halla adherido todavía a las formas, y las purifica en figuras en las que lo rectilíneo y lo plano del cristal ha sido elevado a relaciones inconmensurables, de modo que la animación de lo orgánico es asumida por la forma abstracta del entendimiento y a la vez se mantiene para el entendimiento su esencia, es decir, la inconmensurabilidad.

---

28 Ver: VII, [21]: "De modo que, las obras solo reciben [...]" y [23].

[36] Pero el dios que inhabita[29] es la piedra negra extraída del caparazón-animal atravesada por la luz de la consciencia. La {378-379} figura humana elimina la figura animal con la que se hallaba mezclada[30]; el animal es para el dios solo un revestimiento contingente; se presenta junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha sido rebajado a significar algo distinto, a mero signo. Precisamente por ello, la figura del dios elimina en ella misma también la indigencia de las condiciones naturales propias del estar-ahí animal y deja entrever las disposiciones internas de la vida orgánica fundidas en su superficie y que le pertenecen solo a ella. –Sin embargo, la *esencia* del dios es la unidad del estar-ahí universal de la naturaleza con el espíritu autoconsciente que en su realidad-efectiva aparece contrapuesto a aquel. Al ser a la vez y en primer término una figura *singular*, su estar-ahí es uno de los elementos de la naturaleza, así como su realidad-efectiva autoconsciente es un espíritu-del-pueblo singular. No obstante, el estar-ahí es en esta unidad el elemento reflexionado al interior del espíritu, la naturaleza iluminada por el pensamiento unida con la vida autoconsciente. La figura-de-los-dioses tiene por ello su elemento-natural como algo superado, como un recuerdo interior oscuro. La esencia desértica y la enrevesada lucha del libre estar-ahí de los elementos, el reino sin-*ethos* de los Titanes[31], ha sido vencido y remitido a los confines de la realidad-efectiva que se ha vuelto clara, a las turbias fronteras del mundo que se encuentra y se tranquiliza en el espíritu. Estos antiguos dioses en los que la esencia-luminosa al aparearse con las tinieblas comienza por particularizarse, el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc., son sustituidos por figuras que solo siguen teniendo en ellas la oscura resonancia que recuerda a aquellos Titanes y que ya no son entidades-naturales, sino claros espíritus éticos de los pueblos autoconscientes.

[37] Esta simple figura ha anulado entonces en sí la inquietud de la infinita singularización —tanto de ella en cuanto elemento-natural que

---

29 *Inwohnen*: inhabitar. Ver: V, nota 80.

30 Ver: VII, [24]: "De ahí que ella ya no sea utilizada [...]".

31 Referencia a la titanomaquia en la *Teogonía* de Hesíodo (alrededor del año 700 a. C.).

se comporta necesariamente solo como esencia universal, pero en su estar-ahí y en su movimiento se comporta de manera contingente— así como de ella en cuanto figura del pueblo que, disperso en las masas particulares del obrar y en los puntos individuales de la autoconsciencia, tiene un estar-ahí de diversos sentidos y acciones —y ha condensado esa inquietud en tranquila individualidad. A dicha figura se le contrapone entonces el momento de la inquietud, a ella —a la *esencia*, se le contrapone la *autoconsciencia*, la que, al ser el lugar-de-nacimiento de dicha esencia, no guarda para sí nada más que ser la *pura actividad.* Lo que pertenece a la sustancia, el artista se lo entregaba por completo a su obra, pero en cuanto individualidad determinada no se otorgaba en ella a sí mismo ninguna realidad-efectiva; únicamente podía conferirle la plenitud al haberse desasido de su particularidad y al haberse descorporalizado y elevado hasta la abstracción del puro hacer. En este primer engendramiento inmediato, la separación entre la obra y su actividad autoconsciente no se ha reunificado aún; por eso la obra no es para sí lo realmente animado, sino que es un {379-380} *todo* únicamente junto con su *devenir.* Lo común y corriente en la obra-de-arte, el que haya sido engendrada en la consciencia y elaborada por manos humanas, es el momento del concepto que existe como concepto, que se le contrapone a ella. Si este, ya sea como artista o como espectador, es suficientemente desinteresado como para decir que la obra-de-arte es absolutamente animada en sí misma y olvidarse de sí como actor o como observador, el concepto de espíritu, por el contrario, tiene que ser mantenido, ya que no puede carecer del momento de ser consciente de sí mismo. Pero este momento se halla frente a la obra porque el concepto, en esta su primera escisión, les da a ambos lados sus contrapuestas determinaciones abstractas del *hacer* y del ser-*cosa*, y no ha tenido lugar todavía su retorno a la unidad de la cual partieron.

[2.1.2. El himno]

[38] El artista experimenta entonces en su obra que él *no* ha producido *ninguna* esencia [entidad] *igual a él.* Es cierto que se le revierte de ella una consciencia de que una multitud la venera como el espíritu que es la esencia de dicha multitud. Sin embargo, esa animación, al devolverle

su autoconsciencia únicamente como admiración, es, más bien, una confesión que se le hace al artista de no ser su igual. Al recibirla de vuelta como alegría en general, él no encuentra en ella el dolor de su configuración y engendramiento, no encuentra el esfuerzo de su trabajo. Por más que juzguen la obra o le traigan ofrendas, y en la forma que sea depositen en ella su consciencia —si ellos se sitúan por encima gracias a su conocimiento, él sabe cuánto más es su *acción* que lo que ellos entienden y dicen— si se sitúan *por debajo* y conocen en ella la *esencia* que los domina, él sabe que es el maestro[32] de tal esencia.

[39] La obra-de-arte exige entonces un elemento diferente para su estar-ahí, el dios exige otro surgimiento distinto de este, en el que, desde la profundidad de su noche creadora, caiga en lo contrario, en la exterioridad, en la determinación de la *cosa* sin-autoconsciencia. Este elemento superior es el *lenguaje*, un estar-ahí que es inmediatamente existencia autoconsciente. Así como la autoconsciencia *singular* está ahí en el lenguaje, ella es asimismo de manera inmediata como un contagio *universal*; la plena particularización del ser-para-sí es a la vez la fluidez y la unidad universalmente participada de los muchos sí-mismos; el lenguaje es el alma que existe como alma. Por lo tanto, el dios que tiene al lenguaje como elemento de su figura es la obra-de-arte animada en ella misma, que tiene inmediatamente en su estar-ahí la actividad pura, que se le contraponía en cuanto él existía como cosa. O bien, la autoconsciencia se mantiene inmediatamente junto a si en el volverse objetiva su esencia. Ella, al estar-siendo así en su esencia junto a sí misma, es *puro pensar* o la devoción cuya *interioridad* tiene a la vez *estar-ahí* en los himnos. Esta devoción mantiene en ella la singularidad de la autoconsciencia, y cuando se los escucha, esa singularidad está a la vez ahí como universal. La devoción encendida en todos es la corriente espiritual {380-381} que, en el carácter-polifacético de la autoconsciencia, es consciente de sí como de un *hacer* igual de todos, y como *simple ser*; el espíritu, como esa autoconsciencia universal de todos, tiene en una única unidad su pura interioridad, así como el ser para otros y el ser-para-sí de los singulares.

---

32 *Meister*: 'maestro'; tiene también el sentido de 'dueño' y 'señor'.

[40] Este lenguaje se distingue de otro lenguaje del dios que no es el lenguaje de la autoconsciencia universal. El *oráculo* tanto del dios de la religión artística como de las anteriores religiones es su primer lenguaje necesario porque en su *concepto* se halla igualmente que él es la esencia de la naturaleza y del espíritu, y que tiene, por lo tanto, no solamente estar ahí natural, sino también espiritual. En la medida en que este momento solo viene a hallarse en su *concepto* y no se encuentra realizado aún en la religión, el lenguaje para la autoconsciencia religiosa es el lenguaje de una autoconsciencia *extraña*. La autoconsciencia, todavía extraña para su comunidad, no *está ahí* todavía tal como lo exige su concepto. El sí-mismo es el simple ser-para-sí y por ello simplemente *universal*; mientras que aquel que se halla separado de la autoconsciencia de la comunidad viene a ser únicamente un sí-mismo *singular*. –El contenido de este lenguaje propio y singular proviene de la determinación universal en la que el espíritu absoluto en general es puesto en su religión. –El espíritu universal del amanecer, que todavía no ha particularizado su estar-ahí[33], formula así igualmente frases simples y universales acerca de la esencia cuyo contenido sustancial es sublime en su verdad simple, pero que, a la vez, en virtud de esa universalidad, se muestra trivial para una autoconsciencia más cultivada.

[41] El sí-mismo más formado que se eleva al *ser-para-sí* domina sobre el puro *pathos* de la sustancia, sobre la objetividad de la naciente esencia-luminosa y sabe aquella sencillez de la verdad como lo *que-está-siendo-en-sí*, que no tiene la forma de un estar-ahí contingente mediante un lenguaje extraño, sino como *la ley segura y no-escrita de los dioses, que vive eternamente y de la que nadie sabe de dónde apareció*[34]. –Así como la verdad universal que fue revelada por la esencia-luminosa ha retornado aquí a lo interior o a lo inferior, y con ello ha sido liberada de la forma de fenómeno contingente, así, por el contrario, en la religión-del-arte, puesto que la figura del dios ha asumido la consciencia y con ello la singularidad en general, es el propio lenguaje del dios que es el espíritu del pueblo ético, el oráculo, el que sabe de sus asuntos particulares y da a conocer

[33] Ver: VII, [15]: "–Este *ser* colmado con el concepto [...]".

[34] Referencia a las palabras de *Antígona*, verso 457; ver: V, nota 158.

lo que es útil. Ahora bien, las verdades universales las reclama para sí el pensar sapiente porque son sabidas como lo *que-está-siendo-en-sí* y el lenguaje de estas ya no es para él algo extraño, sino su propio lenguaje. Como aquel sabio de la Antigüedad [381-382] que buscaba en su propio pensamiento qué era lo bueno y lo bello, y le dejaba por el contrario al *daimon* saber el contenido contingente malo, si sería bueno para él tratar con esta o aquella persona o para un conocido hacer cierto viaje, y otras cosas igualmente insignificantes[35], asimismo la consciencia universal obtiene su saber de lo contingente, de los pájaros o de los árboles y de la tierra humeante cuyo vapor le quita a la consciencia su sensatez[36]; porque lo contingente es lo insensato y extraño, y la consciencia ética se deja entonces determinar también sobre ello, como mediante los dados, de una manera insensata y extraña. Cuando el singular se determina por el entendimiento y escoge con reflexión lo que le sería útil, a esa autodeterminación le subyace la determinación del carácter particular; ella misma es lo contingente; y ese saber del entendimiento sobre lo que es útil al singular es por ello un saber como el de aquel oráculo o el de la suerte; solo que quien consulta al oráculo o a la suerte expresa con ello la actitud ética de la indiferencia frente a lo contingente, mientras que el oráculo, por el contrario, trata lo en sí contingente como interés esencial de su pensar y saber. Lo superior a ambos es ciertamente convertir la reflexión en oráculo del obrar contingente, pero saber esta misma acción reflexionada como algo contingente por su aspecto de estar referida a lo particular y por su utilidad.

[42] El verdadero estar-ahí autoconsciente que obtiene el espíritu en el lenguaje, que no es el lenguaje de la autoconsciencia extraña y, por lo tanto, contingente, no universal, es la obra-de-arte que hemos visto antes[37]. Esta se contrapone al carácter-de-cosa que tienen las estatuas. Así como estas son el estar-ahí quiescente, el lenguaje es el estar-ahí que desaparece; así como en las estatuas la objetividad dejada libre

---

[35] Alusión a la imagen de Sócrates en el *Teeteto* de Platón (186a); sobre el *daimon* de Sócrates, ver: *Teeteto*, 151a.

[36] Se refiere a los oráculos de Dodona y Delfos y a las formas como los sacerdotes interpretaban la voluntad de los dioses.

[37] Ver: VII, 2.1. La obra-de-arte abstracta, [34].

carece del propio sí-mismo inmediato, en el lenguaje, por el contrario, la objetividad permanece demasiado encerrada dentro del sí-mismo y se configura demasiado poco y, a la manera del tiempo, inmediatamente ya no está más en cuanto está ahí.

[2.1.3. El culto]

[43] El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina que *se-mueve* en el puro elemento sensitivo de la autoconsciencia y la figura divina *quiescente* en el elemento de la coseidad, renuncian recíprocamente a la determinación que las diferencia y la unidad accede al estar-ahí, unidad que es el concepto de su esencia, ese movimiento lo constituye el *culto.* En este el sí-mismo se da la consciencia del descenso a él de la esencia divina desde su carácter-allende y, habiendo sido antes lo inefectivo y únicamente objetivo, obtiene con ello la realidad-efectiva propiamente dicha de la autoconsciencia.

[44] Este concepto del culto se halla ya en sí contenido y presente en la corriente de los cantos hímnicos. Esta devoción es la pura {382-383} satisfacción inmediata del sí-mismo mediante y dentro de él mismo. Es el alma purificada que en esa pureza es inmediatamente solo esencia y una con la esencia. Ella, en virtud de su abstracción, no es la consciencia que distingue de sí a su objeto, y es así solo la noche de su estar-ahí y el *lugar preparado* para su figura. Por eso el *culto abstracto* eleva al sí-mismo hasta ser ese puro elemento *divino.* El alma lleva a cabo esa purificación con consciencia; no obstante, ella no es todavía el sí-mismo que ha descendido en su profundidad y se sabe como lo malvado[38], sino que es algo *que-está-siendo*, un alma que purifica su exterioridad lavándose, se viste con hábitos blancos[39] y su interioridad recorre en general el camino representado de trabajos, castigos y premios, el camino de la formación que elimina la particularidad, por el cual arriba a las moradas y a la comunidad de la beatitud.

[45] Este culto solo viene a ser apenas algo *misterioso*, es decir, un llevar a cabo solo representado, inefectivo; tiene que ser acción *efectiva*

---

[38] Ver: VII, [104] final: "El ser humano es así representado [...]".

[39] Posible alusión a los pitagóricos que vestían de blanco y compartían los bienes.

porque una acción inefectiva se contradice a sí misma. Con ello la consciencia *propiamente tal* se eleva hasta su autoconsciencia *pura*. La esencia tiene en ella el significado de un objeto libre, mediante el culto efectivo este objeto retorna al sí-mismo —y en la medida en que este objeto tiene en la pura consciencia el significado de la esencia pura que habita más allá de la realidad-efectiva, esta esencia desciende desde su universalidad, mediante esa mediación, hasta la singularidad, y se conecta[40] así con la realidad-efectiva.

[46] La forma como ingresen ambos lados en la acción se determina de tal manera que para el lado autoconsciente, en cuanto es consciencia *efectiva*, la esencia se presenta como la *naturaleza efectiva*; por una parte, esta le pertenece como posesión y propiedad, y vale como el estar-ahí que-no-está-siendo-*en-sí* —por otra parte, ella es *su propia* realidad-efectiva y singularidad inmediata que es considerada por la esencia asimismo como no-esencia y es superada. No obstante, a la vez, aquella naturaleza externa tiene para su consciencia *pura* un significado *contrapuesto*, a saber, el de ser la esencia *que-está-siendo-en-sí* frente a la cual el sí-mismo sacrifica su inesencialidad, así como, a la inversa, el lado inesencial de la naturaleza se sacrifica él mismo. Con ello la acción es movimiento espiritual porque es esa doble-cara que consiste en superar la abstracción de la *esencia*, tal como la devoción determina al objeto, convertirla en efectiva y superar lo *real-efectivo*, tal como el-que-actúa determina al objeto y a sí mismo, y elevarlo a la universalidad.

[47] La acción del culto mismo comienza, por lo tanto, con la pura *entrega* de una posesión que el propietario derrama o deja que se eleve como humo, {383-384} en apariencia sin utilidad alguna para él. Él renuncia así, ante la esencia de su pura consciencia, a la posesión y al derecho de la propiedad y de su disfrute, renuncia a la personalidad y al retorno del hacer al sí-mismo y reflexiona la acción, más bien, sobre lo universal o la esencia, que dentro de sí[41]. –Pero con ello inversamente la esencia [entidad] *que-está-siendo* se va también a pique. El animal que es sacrificado es el *signo* de un dios; los frutos que se consumen son los

---

[40] El verbo *zusammenschliessen* 'conectar' conlleva la idea de un silogismo (*Schluss*).

[41] El verbo *reflektieren* tiene en alemán el doble significado de 'reflexionar' y de 'reflejar'. Ver: Prólogo, nota 33.

mismos Ceres y Baco *vivientes*; en aquel mueren los poderes del derecho superior que tiene sangre y vida efectiva; pero en este mueren los poderes del derecho inferior que, sin sangre, poseen el poder secreto y astuto[42]. –El sacrificio de la sustancia divina en cuanto es *acción* le corresponde al lado autoconsciente; para que esta acción efectiva sea posible, la esencia tiene que haberse sacrificado ya *en sí* ella misma. Esto lo ha hecho al haberse dado *estar-ahí* y haberse convertido en *animal* singular y en *fruto*. Esta renuncia que la esencia ya ha llevado a cabo *en sí* presenta entonces al sí-mismo actuante en el estar-ahí y para su consciencia, y reemplaza a aquella realidad-efectiva *inmediata* de la esencia con la realidad superior, a saber, *la de sí mismo*. Esto es así pues la unidad que ha surgido, que es el resultado de la singularidad superada y la separación de ambos lados, no es únicamente el destino negativo, sino que tiene significado positivo. Únicamente a la esencia abstracta subterránea se le entrega por completo aquello que se le sacrifica y con ello se señala que la reflexión de la posesión y del ser-para-sí dentro de lo universal es diferente del sí-mismo como tal. Sin embargo, esto a la vez es únicamente una parte pequeña, y el otro sacrificio es solo la destrucción de lo inutilizable y, más bien, la preparación de lo sacrificado para el banquete, cuyo festín le escamotea a la acción su significado negativo[43]. De aquella primera ofrenda el oferente conserva la mayor parte y, de esta, lo utilizable *para su deleite*. Este deleite es el poder negativo que supera tanto la *esencia* como la *singularidad*, y es a la vez la realidad-efectiva positiva en la que el estar-ahí *objetivo* de la esencia se convierte en *autoconsciente*, y en la que el sí-mismo tiene la consciencia de su unidad con la esencia.

[48] Por lo demás, este culto es en verdad una acción efectiva, pero su significado se halla, más bien, solo en la devoción; lo que le pertenece a esta no es producido objetivamente, así como en el *disfrute* el resultado es despojado de su estar-ahí. De modo que, el culto sigue adelante y suple esa deficiencia, primero, porque le da a su devoción una *consistencia*

[42] La mitología distinguía los dioses uranios o supremos, y los atmosféricos o inferiores; los primeros eran los grandes creadores, que solían retirarse de la vida cotidiana de los seres humanos.

[43] Era común que en los sacrificios se quemaran las vísceras y se consumieran las carnes en el banquete.

objetiva al ser el culto un trabajo comunitario o singular accesible a todos que elabora la morada y el ornamento del dios para honrarlo. –Con ello, por una parte, es superada la objetividad de las estatuas porque mediante esa consagración de sus dones y trabajos el trabajador hace propicio al dios y contempla {384-385} su sí-mismo que le pertenece; por la otra, esta acción además no es el trabajo singular del artista, sino que esa particularidad se disuelve en la universalidad[44]. No obstante, no es únicamente el honor del dios lo que se lleva a cabo y la bendición de su favorabilidad no fluye únicamente hacia el trabajador en la *representación*, sino que el trabajo tiene también el significado inverso frente al primero de la exteriorización y del honor extraño. Las habitaciones y salas del dios son para uso del ser-humano, los tesoros que allí se guardan son suyos en caso de necesidad; el honor que aquel disfruta en su ornato es el honor del pueblo artístico y generoso. En las fiestas, este mismo pueblo engalana igualmente sus casas y vestidos, así como sus instrumentos de trabajo con adornos delicados. De esta manera recibe por sus dones la respuesta del dios agradecido y las pruebas de su favorabilidad, en la que el pueblo se asocia con él mediante el trabajo, no en la esperanza y en una realidad-efectiva posterior, sino que, al honrarlo y ofrecerle sus dones, tiene de inmediato el goce de su propia riqueza y su brillo.

2.2. *La obra-de-arte viviente*

[49] El pueblo que en la religión-del-arte se acerca a su dios es el pueblo ético que sabe su Estado y las acciones de este como la voluntad y la plenitud de sí mismo. Este espíritu, al confrontarse al pueblo autoconsciente, no es entonces la esencia-luminosa que al carecer-de-consciencia no contiene dentro de sí la certeza de los singulares, sino que es, más bien, únicamente su esencia universal y el poder señorial en donde ellos desaparecen[45]. De ahí que el culto de la religión de esta simple esencia sin-figura solo les devuelva a sus miembros de manera general el ser el pueblo de su dios; les proporciona únicamente su consistencia y simple sustancia en general, pero no su efectivo sí-mismo que es, más

---

[44] Ver: VII, [37] y [38].

[45] Ver: VII, 1.1. La esencia-luminosa, [14].

bien, desechado. Esto se debe a que ellos veneran a su dios como la vacía profundidad, no como espíritu. El culto de la religión-del-arte, en cambio, carece de aquella abstracta *simplicidad* de la esencia y por consiguiente de la *profundidad* de esta. Mientras que la *esencia* que se halla *unida inmediatamente con el sí-mismo* es *en sí* el espíritu y la *verdad sapiente*, aunque todavía no la verdad sabida o no es la verdad que se sabe a sí misma en su profundidad. Así pues, como la esencia tiene aquí en ella al sí-mismo, su aparición es amable para la consciencia, y esta no solamente obtiene en el culto la justificación general de su consistir, sino que obtiene también en él su estar-ahí [385-386] autoconsciente; así como, a la inversa, la esencia no tiene realidad-efectiva carente de sí-mismo en un pueblo réprobo cuya sustancia es solo reconocida, sino en el pueblo cuyo *sí-mismo* es reconocido en su sustancia.

[50] Del culto se deriva la autoconsciencia satisfecha en su esencia y el dios retornado a ella como a su morada. Esta *morada* es para sí la *noche* de la sustancia o su pura individualidad, pero ya no la individualidad tensa del artista que no se ha reconciliado todavía con su esencia que deviene *objetivamente*[46], sino la noche satisfecha que tiene en ella su *pathos* sin necesidades porque ella retorna de la contemplación o de la objetividad superada. –Este *pathos* es para sí la esencia del *amanecer*[47], pero que ahora *ha descendido* dentro de sí y tiene en él mismo su ocaso, la autoconsciencia, y con ello tiene estar-ahí y realidad-efectiva. –Él ha recorrido aquí todo el movimiento de su efectuación. Al rebajarse de su pura esencialidad hasta ser una fuerza-natural objetiva y sus exteriorizaciones, él es un estar-ahí para lo otro, para el sí-mismo por el cual es devorado. La esencia silenciosa de la naturaleza inconsciente obtiene en su fruto el nivel en el que ella, preparándose a sí misma y digerida, se ofrece a la vida consciente; en la utilidad de poder ser comida y bebida ella alcanza su perfección suprema; porque así ella es la posibilidad de una existencia superior y roza el estar-ahí espiritual —por una parte, convertida en sustancia de fuerza-silenciosa, pero, por la otra, en fermento espiritual, dicha esencia es el espíritu-de-la-tierra en su metamorfosis, desarrollado allí como principio femenino de la alimentación y aquí como

46 Ver: VII, [38].

47 Ver: VII, [16].

principio masculino de la fuerza que se impulsa a sí misma, propia del estar-ahí autoconsciente[48].

[51] De modo que, en este disfrute aquella esencia-luminosa del amanecer es delatada en lo que es; el disfrute es el misterio de esta. Esto es así pues lo místico no es ocultamiento de algo secreto o desconocimiento, sino que consiste en que el sí-mismo se sabe uno con la esencia y esta por consiguiente es revelada. Únicamente el sí-mismo se manifiesta a sí o lo que se ha manifestado se halla únicamente en la inmediata certeza de sí. Pero en esta ha sido puesta por el culto la esencia simple; esta tiene, como cosa utilizable, no solamente el estar-ahí que es visto, sentido, olido, degustado, sino que es también objeto del deseo y, por el disfrute efectivo, deviene una con el sí-mismo por ello es delatada por completo en él y manifiesta para él. –Aquello de lo cual se dice que es manifiesto a la razón, al corazón, está de hecho aún oculto, porque le falta todavía la certeza efectiva del estar-ahí inmediato, tanto la certeza objetiva como la que disfruta, la cual, en la religión, es no solamente la certeza inmediata carente-de-pensamiento, sino a la vez la pura certeza sapiente del sí-mismo. {386-387}

[52] Lo que por el culto se le ha vuelto manifiesto en él de esa manera al espíritu autoconsciente es la esencia *simple* como el movimiento, por una parte, para presentarse a la consciencia desde su ocultamiento nocturno y ser su sustancia silenciosamente-alimentadora, pero, por la otra, para perderse igualmente de nuevo en la noche subterránea, en el sí-mismo, y permanecer arriba únicamente en silencioso anhelo-materno. –Sin embargo, la pulsión pura es la esencia-luminosa de múltiples-nombres del amanecer[49], y su vida tambaleante que, abandonada igualmente por su estar-ahí objetivo, se capta primero en el estar-ahí objetivo del fruto, y luego, al entregarse a la autoconsciencia, llega en esta a la realidad-efectiva propiamente tal —ahora anda errante como una turba de mujeres delirantes, el vértigo desatado de la naturaleza en figura autoconsciente[50].

---

[48] Deméter, diosa madre o de la agricultura, y Dioniso, dios de la fertilidad y del vino.

[49] Ver: VII, [16].

[50] Referencia a *Las Bacantes* de Eurípides (± 480 a. C.-406 a. C.).

[53] No obstante, por ahora a la consciencia se le ha delatado únicamente el espíritu absoluto que es esta esencia simple, y no el espíritu que es en él mismo como espíritu o únicamente se le ha delatado el espíritu *inmediato*, el espíritu de la naturaleza. De ahí que su vida autoconsciente sea solo el misterio del pan[51] y del vino, de Ceres y de Baco, no de los otros, es decir, de los dioses supremos propiamente tales cuya individualidad encierra dentro de sí como momento esencial la autoconsciencia como tal. De modo que, no se le ha ofrecido-en-sacrificio todavía a la consciencia el espíritu en cuanto espíritu *autoconsciente* y el misterio del pan y del vino no es aún misterio de la carne y la sangre[52].

[54] Este vértigo vacilante del dios tiene que tranquilizarse al volverse *objeto*, y el entusiasmo que no llegó a la consciencia tiene que producir una obra que, así como la estatua se le contraponía al entusiasmo del artista anterior[53], se le contraponga a dicho entusiasmo como una obra igualmente completa, pero no como un sí-mismo sin-vida en él, sino como un sí-mismo *viviente*. –Un culto así es la fiesta que el ser-humano se da en su propio honor[54], en la que todavía no pone, sin embargo, el significado de la esencia absoluta; porque solo se le manifiesta a él la *esencia*, todavía no el espíritu; no de tal manera que asuma *esencialmente* figura humana. Pero este culto establece el fundamento para esta revelación y despliega uno a uno sus momentos singulares. Se halla entonces aquí el momento *abstracto* de la *corporalidad* viviente de la esencia, así como se hallaba antes la unidad de ambos en el delirio sin-consciencia. De modo que, el ser-humano se presenta él mismo, en lugar de la estatua, como figura que ha sido educada y elaborada para el *movimiento* perfectamente libre, así como aquella era la *quietud* perfectamente libre. Si cada uno sabe presentarse al menos como portador-de-antorcha, sin embargo, uno de ellos sobresale y es el movimiento configurado, la elaboración tersa y la fuerza fluida de todos los miembros —una obra-de-arte animada y

---

51 Hegel utiliza el término arcaico *Brod*, 'pan'; ver: I, nota 9.

52 Clara alusión a la eucaristía cristiana y su conexión con los misterios eleusinos.

53 Ver: VII, [38]; asimismo: I, [20]: "–A propósito de esta apelación a [...]".

54 Hegel pasa a referirse a los Juegos Olímpicos que convocaban cada cuatro años a las ciudades griegas.

viviente que empareja la fortaleza con su belleza, a la cual se le otorga, como premio de su fuerza, el ornato con el que la estatua fue venerada y se le concede el honor de ser entre su pueblo la suprema manifestación corporal de su esencia {387-388} en lugar del dios pétreo[55].

[55] En las dos exposiciones que acaban de presentarse se halla la unidad de la autoconsciencia y de la esencia espiritual, pero les falta todavía lograr su equilibrio. En el entusiasmo báquico el sí-mismo se halla fuera de sí, mientras que, en la hermosa corporalidad, la que está fuera de sí es la esencia espiritual. Aquel embotamiento de la consciencia y su balbuceo salvaje tiene que ser asumido en el claro estar-ahí de la corporalidad, y la claridad sin-espíritu de esta última tiene que ser asumida en la interioridad del entusiasmo. Una vez más, el elemento perfecto donde la interioridad es tan externa como la exterioridad es interna es el lenguaje, pero no el del oráculo por completo contingente y singular en el contenido, ni el himno sensible y que alaba únicamente al dios singular, ni tampoco el balbuceo sin contenido del frenesí báquico[56]. Sino que el lenguaje ha conquistado su contenido claro y universal; su contenido *claro*, porque el artista, habiendo salido de su primer entusiasmo totalmente sustancial[57], se ha elaborado con esfuerzo la figura, que es la de su propio estar-ahí compenetrado en todos sus movimiento por el alma autoconsciente que vive en él —y se ha elaborado su contenido *universal*, ya que en esta fiesta, que es el honor del ser-humano, desaparece la unilateralidad de las estatuas que solo contienen un espíritu-nacional, un determinado carácter de la divinidad[58]. Es cierto que el hermoso luchador es la gloria de su pueblo particular, pero él es una singularidad corpórea en la que se han ido a pique el detalle y la seriedad del significado, así como el carácter interior del espíritu que sustenta la vida, las inquietudes, las necesidades y las costumbres propias de su pueblo. En este desasimiento [exteriorización] hasta la plena corporalidad, el

---

55 Ver: VII, [48]: "De modo que, el culto sigue [...]".

56 Ver: VII, [39]: "Ella, al estar-siendo así en su esencia [...]"; [40]; [52] final: "—ahora anda errante como [...]".

57 Ver: VII, [37]: "Lo que pertenece a la sustancia, [...]".

58 Ver: VII, [36]: "Al ser a la vez y en primer término [...]".

espíritu se ha despojado de las impresiones y resonancias particulares de la naturaleza, que él, como el verdadero espíritu del pueblo, llevaba dentro de sí. De modo que, su pueblo ya no es consciente en él de su particularidad, sino, más bien, del desasimiento de esta y de la universalidad de su estar-ahí humano.

2.3. La obra-de-arte espiritual

[56] Los espíritus-del-pueblo que llegan a ser conscientes de su esencia en un animal particular[59] convergen en un solo espíritu; de esa manera se congregan los bellos espíritus-del-pueblo particulares en un único panteón cuyo elemento y alojamiento es el {388-389} *lenguaje*. La pura contemplación de sí mismo como *humanidad universal* tiene, en la realidad-efectiva del espíritu-del-pueblo, la forma de que este se conecta con los otros, con quienes él por naturaleza constituye una única nación, para una empresa comunitaria, conforma para esta obra un pueblo-común y con ello un cielo-común[60]. Esta universalidad a la que llega el espíritu en su estar-ahí viene a ser, sin embargo, solo aquella primera, que parte apenas de la individualidad de lo ético que no ha sobrepasado todavía su inmediatez y no ha configurado un único Estado con esas poblaciones. La eticidad del espíritu-del-pueblo efectivo descansa en parte sobre la confianza inmediata de los singulares en el todo de su pueblo, y en parte sobre la participación inmediata que todos asumen en las decisiones y acciones del gobierno sin tener en cuenta la distinción de los estamentos. Cuando se unen en primer término, no en un orden permanente, sino solo para una acción común, aquella libertad de participación de todos y cada uno es puesta *provisionalmente* a un lado. De modo que, este primer carácter-comunitario es más una reunión de individualidades, que el dominio por parte del pensamiento abstracto, el cual les arrebataría a los singulares su participación autoconsciente en la voluntad y en la acción del todo.

---

59 Ver: VII, [18] final: "–La autoconsciencia *efectiva* de este [...]".

60 Alusión a la guerra de Troya, que congregó a los griegos (aqueos), y en torno a la cual se elaboraron *La Ilíada* y *La Odisea*.

[2.3.1. La epopeya]

[2.3.1.1. Su mundo ético]

[57] La reunión de los espíritus-del-pueblo conforma un círculo de figuras que abarca ahora la naturaleza toda, así como todo el mundo ético. También ellos se hallan bajo el *mando-supremo* del uno, más que bajo su *señorío-supremo*[61]. Ellos son para sí las sustancias universales de aquello que la esencia [entidad] *autoconsciente* es *en sí* y hace. Sin embargo, esta constituye al menos la fuerza y en primer término el punto-medio por el que se esfuerzan aquellas esencias universales, el cual solo a primera vista parece conectar de manera contingente los asuntos de dichas esencias. Ahora bien, el retorno de la esencia divina a la autoconsciencia es lo que contiene ya el fundamento para que esta configure el punto-medio para aquellas fuerzas divinas y oculte por ahora la unidad esencial bajo la forma de una referencia amable entre ambos mundos.

[58] La misma universalidad que le corresponde a ese contenido tiene necesariamente también la forma de la consciencia bajo la cual ese contenido se presenta. Ya no es la acción efectiva del culto[62], sino una acción que en verdad no ha sido elevada todavía al concepto, sino únicamente a la *representación*, es decir, a la conexión sintética entre el estar-ahí autoconsciente y el estar-ahí externo. El estar-ahí de esta representación, el *lenguaje*, es el primer lenguaje, o sea, la *epopeya* como tal que abarca el contenido universal al menos como *plenitud* del mundo, aunque ciertamente no como *universalidad* del *pensamiento*. El *cantor*[63] es aquel singular y efectivo desde el cual, en cuanto sujeto de dicho mundo, este se engendra y es sostenido. Su *pathos* no es el adormecedor poder de la naturaleza, sino la Mnemósine[64], la reconsideración y la {389-390}

---

[61] El mando-supremo (*Oberbefehl*) le correspondía a Agamenón como jefe supremo del ejército y podía ser desobedecido; el señorío-supremo (*Oberherrschaft*) pertenecía a Zeus y no se podía desobedecer.

[62] Ver: VII, [45].

[63] Se refiere al aedo o cantor de epopeyas en la antigua Grecia.

[64] Diosa griega de la memoria y madre de las musas; con su inspiración los aedas elaboran un mundo de la memoria que unifica la Hélade.

interioridad lograda, la interiorización[65] de la esencia antes inmediata. Él es el órgano que desaparece en su contenido, lo que vale no es su sí-mismo sino su musa, su canto universal. Lo que ocurre de hecho es el silogismo en el que el extremo de la universalidad, del mundo-de-los-dioses, se halla conectado, mediante el término-medio de la particularidad, con la singularidad, es decir, con el cantor. El término-medio es el pueblo en sus héroes, pero solo *representados* y por ello a la vez *universales*, como lo es el libre extremo de la universalidad, los dioses.

[2.3.1.2. Los seres humanos y los dioses]

[59] De esta manera, en esa epopeya se le *pone-de-presente* en general a la consciencia lo que acontece *en sí* en el culto, es decir, la referencia de lo divino a lo humano[66]. El contenido es una *acción* de la esencia [entidad] autoconsciente. El *actuar* perturba la tranquilidad de la sustancia y excita a la entidad con lo cual su simplicidad es fraccionada y abierta al mundo multiforme de las fuerzas naturales y éticas. La acción es la herida causada a la tierra tranquila, el pozo que, animado por la sangre, convoca a los espíritus que han partido, los que, sedientos de vida, la obtienen en el hacer de la autoconsciencia. El asunto del que se ocupa el esfuerzo universal obtiene los dos lados, el *propio-del-sí-mismo*, de una totalidad de pueblos efectivos y de las individualidades que están al frente, y el *universal*, que es llevado a cabo por sus poderes sustanciales. No obstante, la *referencia* entre ambos se había determinado antes de tal manera que ella es la conexión *sintética* de lo universal y lo singular o el *representar*. De esta determinación depende el juzgamiento de este mundo. –La relación entre ambos es con ello una mezcla que distribuye de manera inconsecuente la unidad del hacer y arroja la acción de un lado para el otro de manera superflua. Los poderes universales tienen la figura de la individualidad y tienen así en ellos el principio de la acción; de modo que su actuar aparece como un hacer igualmente libre que proviene por completo de ellos, como el de los seres humanos. Por

---

65 *Erinnerung*: 'recuerdo', 'interiorización'. Ver: Prólogo, nota 52.

66 Ver: VII, [43].

eso tanto los dioses como los seres humanos han hecho una y la misma cosa[67]. La seriedad de aquellos poderes es una ridícula redundancia, ya que ellos son de hecho la fuerza de la individualidad operante —y el esfuerzo y el trabajo de esta es un empeño igualmente inútil, ya que son ellos quienes conducen todo. –Los mortales hiperactivos, que son la nada, son a la vez el poderoso *sí-mismo* que somete a las esencias universales, hiere a los dioses y les proporciona a ellos en general la realidad-efectiva y un interés del obrar; así como, a la inversa, esas universalidades impotentes que se alimentan de los dones de los seres humanos y solo por ellos reciben algo qué hacer, son la esencia natural y el material de todos los acontecimientos, así como también la materia ética y el *pathos* de la acción. {390-391} Si sus naturalezas elementales solo vienen a ser traídas a la realidad-efectiva y a la relación activada mediante el libre sí-mismo, ellas son así igualmente lo universal que se sustrae de esa conexión, se mantiene sin restricciones en su determinación y, mediante la insuperable elasticidad de su unidad, extingue el carácter-puntual de lo activo y sus figuraciones, se mantiene él mismo puro y disuelve todo lo individual en su fluidez.

[2.3.1.3. Los dioses entre sí]

[60] Así como las individualidades vienen a terminar en esa referencia contradictoria con la naturaleza dotada de sí mismo y contrapuesta, así mismo la universalidad de ellas entra en conflicto con su propia determinación y con la relación a otros. Se trata de los bellos individuos eternos que, descansando en su propio estar-ahí, han sido eximidos de la caducidad y la violencia ajena. –Pero ellos son a la vez elementos *determinados*, dioses *particulares* que se relacionan entonces con otros. Sin embargo, la relación a otros que según su contraposición es una contienda con ellos, viene a ser un cómico olvidarse ellos mismos de su naturaleza eterna. –La determinación se halla enraizada en la consistencia divina y tiene en la delimitación de esta la autosuficiencia de la individualidad total; por esta sus carácteres pierden a la vez la precisión de la peculiaridad y

---

[67] Como los seres humanos, los dioses luchaban y se engañaban entre sí.

se entremezclan en su multiplicidad de significados. –Un fin de la acción y su acción misma, puesto que se halla orientada contra algo otro y con ello contra una fuerza divina invencible, no es más que un alardear vacío y contingente que se esfuma igualmente y que convierte la aparente seriedad de la acción en un juego sin peligro, seguro de sí mismo y sin resultado ni éxito. No obstante, si en la naturaleza de su divinidad se hace presente lo negativo o la determinación de esta únicamente como la inconsecuencia de su actividad y la contradicción entre el fin y el éxito, y aquella seguridad autosuficiente mantiene la supremacía sobre lo determinado, justamente por ello se le contrapone entonces la *fuerza pura* de lo *negativo* y en verdad como su poder último sobre el cual los dioses nada pueden[68]. Ellos son lo universal y positivo frente al *sí-mismo singular* de los mortales que no se resiste frente a su poder; pero el *sí-mismo universal* se cierne por ello sobre los dioses y sobre todo este mundo de la representación al que pertenece todo el contenido; se cierne como el *vacío sin-concepto* de la *necesidad* —un acontecer contra el cual ellos se comportan sin-sí-mismo y afligidos porque estas naturalezas *determinadas* no se encuentran en esta pureza[69].

[2.3.2. La tragedia]

[61] Ahora bien, esta necesidad es la *unidad del concepto* a la que se halla sometida la sustancialidad contradictoria de los momentos singulares, en la cual la inconsecuencia y contingencia del obrar de los dioses se ordena y el juego de sus acciones obtiene su seriedad y valor en sí mismo. El contenido del mundo de la {391-392} representación juega desatado para sí su movimiento en el *término-medio*, congregado en torno a la individualidad de un héroe que en su fuerza y su belleza siente, sin embargo, quebrantada su vida, y se lamenta al confrontarse a una muerte temprana[70]. Esto se debe a que la *singularidad firme dentro de sí y efectiva*

68 Se refiere a las Moiras, las tres diosas del destino: Croto hilaba la hebra de la vida, Láquesis la medía y Átropos la cortaba. Su poder estaba incluso por encima de los dioses.

69 El texto alemán introduce un espacio entre este párrafo 60 y 61.

70 Alusión a Aquiles, en quien se cumplió el dictamen atribuido al comediógrafo

ha sido excluida a la extremidad y escindida en sus momentos que todavía no se han encontrado y unificado. Uno de los singulares, lo inefectivo *abstracto*, es la necesidad que no participa de la vida del término-medio, así como tampoco el otro, el singular *efectivo*, el cantor, que se mantiene fuera de él y desaparece en su representación. Ambos extremos tienen que acercarse al contenido; el uno, la necesidad, se llena con el contenido, mientras que el otro, el lenguaje del cantor, tiene que tomar parte en él; y el contenido, antes abandonado a sí mismo, debe conseguir en él la certeza y la firme determinación de lo negativo.

[62] Este lenguaje superior, la *tragedia*, reúne entonces aún más los momentos dispersos del mundo esencial y operante; la *sustancia* de lo divino, de acuerdo con la naturaleza del *concepto*, se dispersa en sus figuras y su *movimiento* es igualmente conforme con el concepto. Con respecto a la forma, el lenguaje deja de ser narrativo al introducirse en el contenido, así como el contenido deja de ser representativo. El héroe es él mismo quien habla, y la representación le muestra al oyente, que es a la vez espectador, seres humanos *autoconscientes* que *saben* de su derecho y de su fin, de su poder y de la voluntad de su determinación, y saben *decirlos*. Ellos son artistas que no expresan de manera inconsciente, natural e ingenua lo *exterior* de su decisión y su emprendimiento, como lo hace el lenguaje que acompaña al obrar ordinario en la vida efectiva, sino que exteriorizan la esencia interior, demuestran el derecho de su acción, y afirman de manera ponderada y expresan con determinación en su individualidad universal el *pathos* al que pertenecen, en forma libre de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades. Finalmente, el *estar-ahí* de estos carácteres lo constituyen seres humanos *efectivos* que asumen las personas de los héroes y las representan en un lenguaje no narrativo sino propio. Tan esencial como es para la estatua el ser hecha por manos-humanas[71], lo es igualmente el actor para su máscara —no como condición exterior de la que tendría que abstraer la contemplación-artística— o, en la medida en que en dicha

Meandro (± 342 a. C-± 292 a. C.): "Aquellos a quienes los dioses aman, mueren jóvenes".

71 Ver: VII, [37]: "Lo común y corriente en [...]".

contemplación haya en todo caso que abstraer de ella, con ello se está diciendo precisamente que el arte no contiene aún en él el verdadero sí-mismo propiamente dicho.

[2.3.2.1. Las individualidades del coro, de los héroes, de los poderes divinos]

[63] El *suelo universal* sobre el que se lleva a cabo el movimiento de estas figuras generadas a partir del concepto es la consciencia del primer lenguaje representativo, y de su contenido inconsciente y disgregado. Es el pueblo llano simplemente, [392-393] cuya sabiduría viene a expresarse en el *coro* de los *ancianos*; el pueblo tiene su representante en la debilidad de estos, porque él mismo constituye únicamente el material positivo y pasivo de la individualidad del gobierno que se le contrapone. Al carecer del poder de lo negativo, no logra mantener unida y refrenada la riqueza y la colorida plenitud de la vida divina, sino que la deja dispersarse, y en sus himnos de adoración alaba cada momento singular como un dios autónomo, una vez a este y otra vez al otro. Pero cuando el coro presiente la seriedad del concepto, tal como este avanza sobre esas figuras destruyéndolas, y llega a ver lo mal que les va a sus encomiados dioses que se atreven a pisar ese suelo donde domina el concepto, él mismo no es el poder negativo que interviene obrando, sino que se mantiene en el pensamiento sin sí-mismo, en la consciencia del *destino extraño*, y aporta el deseo vacuo de la tranquilización y el débil discurso del apaciguamiento. Con *temor* frente a los poderes superiores que son los brazos inmediatos de la sustancia, frente a sus mutuas disensiones y frente al simple sí-mismo de la necesidad que tritura también a dichos poderes, así como a los vivientes conectados con ellos —con la *compasión* por aquellos a quienes a la vez sabe iguales a él mismo, para el coro solo hay el terror inactivo de ese movimiento, la compasión igualmente impotente y, por último, la vacía tranquilidad de rendirse ante la necesidad, cuya obra no es comprendida como la acción necesaria del carácter, ni tampoco como el obrar de la esencia absoluta dentro de sí misma[72].

---

[72] Hegel se refiere a la teoría aristotélica sobre la tragedia, a la que atribuye dos

[64] Sobre esta consciencia que contempla, como sobre el suelo indiferente de la representación, ingresa el espíritu en su diversidad no disgregada, sino en la simple escisión del concepto. Su sustancia se muestra así desgarrada únicamente en sus dos fuerzas extremas. Estas esencias elementales *universales* son a la vez *individualidades* autoconscientes, héroes que ponen su consciencia en dichas fuerzas, tienen en ellas la determinación del carácter, y constituyen su accionar y su realidad-efectiva. –Esta individualización universal desciende, tal como se recordó, incluso hasta la realidad-efectiva inmediata del estar-ahí propiamente tal y se manifiesta para una multitud de espectadores que tiene en el coro su imagen especular o, más bien, su propia representación que se expresa.

[2.3.2.2. La ambigüedad de la consciencia de la individualidad]

[65] El contenido y el movimiento del espíritu que se es aquí objeto han sido considerados ya como la naturaleza y realización de la sustancia ética. En su religión alcanza él la consciencia sobre sí o se presenta a su consciencia en su forma más pura y su figura más simple. Por eso, cuando {393-394} la sustancia ética por su concepto se escindió en cuanto a su *contenido* en los dos poderes que fueron determinados como derecho *divino* y *humano* o derecho subterráneo y superior —aquel la *familia*, este el *poder-estatal*— y de los cuales el primero era el *carácter femenino* (*weiblich*) y el otro el *masculino*[73], entonces[74] el círculo-de-los-dioses, anteriormente multiforme y fluctuante, se redujo a estos poderes, los cuales, por esa determinación, se acercan a la individualidad propiamente tal. Esto es así pues la anterior dispersión del todo en las fuerzas múltiples y abstractas que aparecen sustancializadas, es la *disolución* del *sujeto* que las concibe en su sí-mismo únicamente como *momentos* y la individualidad, por lo tanto, es solo la forma superficial de aquellas

cualidades efectivas propiamente tales: *eleos* y *phobos* (*Poética*). Hegel sigue a Lessing al traducir 'compasión' (*Mitleid*) y 'temor' (*Furcht*). Lessing había rechazado traducir: compasión y terror (*Schreck*).

73 Ver: VI, [12] y [22]: "Estas dos esencias *universales* [...]".

74 Ver: VII, [59]: "–La relación entre ambos [...]" y [60].

esencias. Por el contrario, una distinción de los *caracteres* además de la mencionada debe atribuirse a la personalidad contingente y en sí exterior.

[66] La esencia se divide asimismo de acuerdo con su *forma* o con el *saber*. El espíritu *operante* se contrapone como consciencia al objeto sobre el cual actúa y este es determinado por ello como lo *negativo* del que-sabe; de modo que el que obra se halla en la oposición entre el saber y el no-saber. Él toma de su carácter su fin y lo sabe como la esencialidad ética; pero debido a la determinación del carácter él sabe únicamente un único poder de la sustancia, mientras que el otro poder se halla oculto para él. Por eso la realidad-efectiva presente es un otro *en-sí* y un otro para la consciencia; el derecho superior y el inferior reciben en esta referencia el significado del poder sapiente que se le manifiesta a la consciencia, y del poder oculto que está al acecho. El uno es el *lado-luminoso*, el dios del oráculo que, al brotar según sus momentos naturales del sol que todo lo ilumina, lo sabe todo y lo manifiesta, *Febo*, y *Zeus* que es su padre. Sin embargo, las órdenes de este dios que dice-la-verdad y sus anuncios acerca de lo que *es* son, más bien, engañosos. Esto se debe a que ese saber es en su concepto inmediatamente el no-saber, ya que la *consciencia* en el obrar es en sí misma esa contradicción. Por eso, quien fue capaz de descifrar a la enigmática Esfinge misma, así como quien confió infantilmente, son enviados a la perdición por aquello que el dios les manifiesta[75]. Aquella sacerdotisa por la que habla el bello dios no es otra que las ambiguas hermanas-del-destino que, mediante sus promesas, impulsan al crimen y, en la equivocidad de lo que expresaron como seguro, engañan a quien se ha confiado en el sentido manifiesto[76]. Por eso la consciencia que es más pura que la última, la que les cree a las brujas, y es más reflexiva y profunda que la primera que confía en la sacerdotisa y en el bello dios vacila con la venganza ante la revelación

---

[75] Se trata de Edipo, quien descifró el enigma de la Esfinge, mató a su padre y desposó a su madre, por lo que fue castigado por los dioses; y de Orestes, quien, siguiendo a Apolo, asesina a su madre Clitemnestra y a su padre Agamenón, y es castigado por la Erinias: Sófocles. *Edipo rey*, versos 393-ss y 1524.

[76] Referencia a *Macbeth* de Shakespeare: la errónea interpretación de las profecías de las tres brujas impulsa a Macbeth al asesinato. Ellas se designan a sí mismas como "hermanas del destino" (acto 1, escena 3); él maldice su hablar equívoco (acto 5, escena 7).

que el espíritu del propio padre le ha hecho acerca del crimen que lo {394-395} asesinó y elabora todavía nuevas pruebas —debido a que este espíritu revelador podría ser también el diablo[77].

[67] Esa desconfianza es fundamentada porque la consciencia que sabe se pone en la contradicción entre la certeza de sí misma y la esencia [entidad] objetiva. El derecho de lo ético a que la realidad-efectiva no sea nada *en sí* en oposición a la ley absoluta, experimenta que su saber es unilateral, que su ley es solo una ley de su carácter, que él solo ha captado uno de los poderes de la sustancia. La acción misma es esa inversión de lo *sabido* en su *contrario*, en el *ser*, es la conversión del derecho del carácter y del saber en el derecho de lo contrario con el que aquel se halla conectado en la esencia de la sustancia —es decir, en la Erinia del otro poder y carácter excitados hostilmente. Este derecho *inferior* se sienta con *Zeus* en el trono y disfruta de igual respeto junto con el derecho manifiesto y el dios sapiente[78].

[2.3.2.3. El hundimiento de la individualidad]

[68] A estas tres esencias se ve reducido por la individualidad activa el mundo-de-los-dioses del coro. Una es la *sustancia*, tanto el poder del hogar y el espíritu de la piedad-familiar, como el poder universal del Estado y del gobierno. Dado que a la sustancia como tal le pertenece esta distinción, esta se individualiza para la representación, no en dos figuras distintas, sino que tiene en la realidad-efectiva las dos personas de sus carácteres. Por el contrario, la distinción entre el saber y el no-saber cae en *cada una* de las *autoconsciencias efectivas* —y únicamente en la abstracción, en el elemento de la universalidad, se reparte en dos figuras individuales. Esto es así pues el sí-mismo, el héroe, solo tiene estar-ahí como consciencia

---

77 Referencia a las revelación del espíritu por el padre, en *Hamlet* (acto 1, escena 5); que el espíritu revelado pueda ser el demonio, lo expresa Hamlet al final de la segunda escena del segundo acto.

78 Se refiere a la absolución de Orestes por el asesinato de su madre Clitemnestra, quien a su vez había asesinado a su esposo Agamenón en venganza porque este último había sacrificado a la hija de ambos, Ifigenia, tal como se presenta en la trilogía de Esquilo *La Orestíada*. Ver el final de *Las Euménides*.

total y es por eso esencialmente la distinción *completa* que pertenece a la forma; pero su sustancia es determinada y solo le pertenece a él uno de los lados de la distinción del contenido. De ahí que ambos lados de la consciencia, que en la realidad-efectiva no tienen individualidad separada, cada lado la suya, reciban en la *representación* cada uno su figura particular; un lado, la del dios que se revela, y el otro, la de la Erinia que se mantiene oculta. Por una parte, ambos disfrutan de igual honor, por la otra, la *figura* de la *sustancia*, Zeus, es la necesidad de la *referencia* entre ambos lados. La sustancia es la referencia de que el saber es para sí, pero tiene su verdad en lo simple, de que la distinción mediante la cual la consciencia efectiva es, tiene su fundamento en la esencia interna que anula la distinción, y que la clara *aseveración* de la *certeza* tiene su confirmación en el *olvido*.

[69] La consciencia desveló esta oposición mediante la acción; al obrar según el saber manifiesto, ella experimenta el engaño de este y al haberse entregado según el contenido a uno de los atributos de la sustancia, ha vulnerado al otro y le ha otorgado con ello el derecho contra ella. Al seguir al dios sapiente, la consciencia ha echado, más bien, mano de lo no manifiesto y se ve castigada por haber confiado en el saber cuya {395-396} ambivalencia, por pertenecer a su naturaleza, tendría que ser también *para ella* y haberle servido de *advertencia*[79]. El frenesí de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del ave, el sueño, etc.[80], no son las maneras como se presenta la verdad, sino signos que advierten del engaño, de la irreflexión, de la singularidad y contingencia del saber. O, lo que es lo mismo, el poder contrapuesto que ha sido vulnerado por tal saber se halla presente como ley promulgada y derecho vigente; ya sea la ley de la familia o del Estado; la consciencia siguió, por el contrario, el propio saber y se ocultó a sí misma lo manifiesto. Ahora bien, la verdad de los poderes del contenido y de la consciencia que se enfrentan es el resultado de que ambos tienen

---

[79] Layo, padre de Edipo, había sido advertido de que, de tener un hijo, este llegaría a matarlo; sin embargo, intentó burlar el destino, de modo que, cuando nació, atravesó sus pies y lo entregó a un pastor para que lo dejara morir. No obstante, fue salvado por unos pastores y entregado al rey de Corinto, cuya esposa lo crio y le puso el nombre de Edipo (*Oidipous*: pies hinchados).

[80] Las expresiones "la voz del árbol, del ave, del sueño" remiten a *Macbeth*.

igual derecho, y por ello carecen por igual de derecho en la oposición que produce quien actúa. El movimiento del obrar demuestra la unidad de ambos en el mutuo derrumbarse de los dos poderes y de los carácteres autoconscientes. La reconciliación de la oposición consigo es el *Leteo*[81] del *inframundo* en la muerte —o el *Leteo* del *mundo-superior* como absolución, no de la culpa, porque la consciencia no la puede negar ya que ha obrado, sino del crimen y es su apaciguamiento expiatorio. Ambos tienen el *carácter-de-olvido*, el haber-desaparecido la realidad-efectiva y la acción de los poderes de la sustancia, de sus individualidades, y de los poderes del pensar abstracto de lo bueno y lo malvado porque ninguno para sí es la esencia, sino que esta es la tranquilidad del todo dentro de sí mismo, la unidad inmóvil del destino, el tranquilo estar-ahí, con ello la inactividad y carencia-de-vida de la familia y del gobierno, del mismo honor y con ello la indiferente inefectividad de Apolo y de la Erinia, y el retorno de su animación y actividad al simple Zeus.

[70] Este destino completa el despoblamiento del cielo— de la mezcla sin-pensamiento de la individualidad y la esencia[82]— de una mezcla con la cual el obrar de la esencia aparece como un obrar inconsecuente, contingente, indigno de ella; porque al añadirse solo de manera superficial a la esencia, la individualidad es individualidad inesencial. La expulsión de tales representaciones sin-esencia, que fue exigida por los filósofos de la Antigüedad[83], comienza entonces ya en la tragedia como tal, porque, al dominar el concepto la división de la sustancia, con ello la individualidad viene a ser la individualidad esencial y las determinaciones vienen a ser los carácteres absolutos. La autoconsciencia que es representada en la tragedia conoce y reconoce, por lo tanto, solo a un único poder supremo, y a este Zeus únicamente como el poder del Estado o del hogar, y en la contraposición del saber solo lo reconoce como al padre del saber de lo *particular* que deviene figura —y como al Zeus del juramento y de la Erinia, de lo *universal*, de lo interior que habita en lo oculto. Los

---

81 El Leteo era el río cuyas aguas, al ser bebidas por los muertos, producían el olvido.

82 Ver: VII, [59]: "–La relación entre ambos [...]"; [65]: "Por eso, cuando {393-394} la sustancia ética [...]".

83 Hegel debe referirse a las críticas de Jenófanes y Platón a las narraciones sobre los dioses en Homero y en Hesíodo.

momentos {396-397} que a partir del concepto se siguen dispersando en la representación, a los que el coro hace valer uno después del otro, no son, por el contrario, el *pathos* del héroe, sino que se le rebajan a mera pasión —a momentos contingentes, sin-esencia, que el coro sin-sí-mismo ciertamente alaba, pero que no son capaces de conformar el carácter de los héroes, ni tampoco ser expresados y considerados por ellos como su esencia.

[71] No obstante, también las personas de la esencia divina misma, así como los carácteres de su sustancia, vienen a juntarse en la simplicidad de lo sin-consciencia. Esta necesidad tiene frente a la autoconsciencia la determinación de ser el poder negativo de todas las figuras que se presentan, de no conocerse a sí misma en él, sino irse a pique, más bien, en él. El sí-mismo se presenta únicamente asignado a los *carácteres* y no como el término-medio del movimiento. Pero la autoconsciencia, la simple *certeza* de sí, es de hecho el poder negativo, la unidad del Zeus, es decir, de la esencia *sustancial*, y de la necesidad *abstracta*, la autoconsciencia es la unidad espiritual a la que todo retorna. Esto se debe a que a la autoconsciencia efectiva se la distingue todavía de la sustancia y del destino, es *en parte* el coro o, más bien, la multitud espectadora la que llena de temor ese movimiento de la vida divina como algo *extraño* o en el que la multitud como algo cercano produce únicamente la conmoción de la *compasión* que no actúa[84]. En parte, en la medida en que la consciencia también actúa y pertenece a los carácteres, esa unificación es externa, es una *hipocresía*[85], porque la verdadera unificación, la del sí-mismo, la del destino y de la sustancia no se halla aún presente; el héroe que se presenta ante los espectadores se descompone entre su máscara y el actor, entre la persona y el sí-mismo efectivo.

[2.3.3. La comedia]

[72] La autoconsciencia de los héroes tiene que salir de su máscara y exponerse tal como ella se sabe a sí misma en cuanto destino, tanto de

---

[84] Ver: VII, [63]: "Con *temor* frente a los poderes [...]".

[85] Cabe señalar que el término hipocresía proviene del griego *hypókrisis*: acción de representar un personaje en el teatro.

los dioses del coro como de los mismos poderes absolutos, y ya no está más separada del coro, de la consciencia universal.

[2.3.3.1. La esencia del estar-ahí natural]

[73] La *comedia* tiene entonces, en primer lugar, el lado según el cual la autoconsciencia efectiva se muestra como el destino de los dioses. Estas esencias elementales como momentos *universales* no son un sí-mismo y no son efectivas. Es cierto que se hallan investidas con la forma de la individualidad, pero esta solo les está imaginada y no les corresponde en y para sí mismas; el sí-mismo efectivo no tiene un tal momento abstracto como su sustancia y contenido. Él, el sujeto, se halla, por lo tanto, elevado por encima de un tal momento como sobre una propiedad singular y cubierto con esa máscara expresa la ironía de tal propiedad que quiere ser algo para sí. En el sí-mismo se ha delatado el engreimiento de la esencialidad universal; {397-398} se muestra capturado en una realidad-efectiva y deja caer la máscara justamente al querer ser algo correcto. El sí-mismo, al presentarse aquí en su significado como algo efectivo, juega con la máscara que una vez se puso para ser su persona —pero de esta apariencia se eleva él igualmente pronto de nuevo en su propia desnudez y carácter-ordinario, que lo muestran no siendo diferente del sí-mismo propiamente tal, no siendo diferente del actor, así como del espectador.

[2.3.3.2. La inesencialidad de la abstracta individualidad de lo divino]

[74] Esta disolución universal de la esencialidad configurada como tal en su individualidad se vuelve en su contenido cada vez más seria y con ello más malvada y ácida, en la medida en que el significado del contenido es más serio y necesario. La sustancia divina unifica en ella el significado de la esencialidad natural y ética. Con respecto a lo natural, la autoconsciencia efectiva, en la utilización de este para su atavío, su habitación, etc., y en las comilonas de su sacrificio, se muestra ya como el destino al que se le ha delatado el misterio de lo que cuenta en la autonomía de la naturaleza; en el misterio del pan y del vino la autoconsciencia se apropia de la naturaleza junto con el significado de la esencia interior y en

la comedia ella es consciente de la ironía de ese significado como tal[86]. –Ahora bien, en cuanto ese significado contiene ahora la esencialidad ética, él es en parte el pueblo en sus dos lados, el del Estado o *demos* propiamente tal y el de la familia como singularidad —pero, en parte, él es el saber autoconsciente puro o el pensar racional de lo universal. –Aquel *demos*, la masa universal que se sabe como señor y regente, y también como el entendimiento e intelección que hay que respetar, se constriñe y embelesa con la particularidad de su realidad-efectiva, y presenta el ridículo contraste entre su opinión sobre sí y su estar-ahí inmediato, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su ordinariez. Cuando el principio de su singularidad separada de lo universal se destaca en la figura propiamente tal de la realidad-efectiva y se adueña abiertamente de la entidad-común[87], para la cual es un daño encubierto, y la instaura se delata de inmediato el contraste entre lo universal como una teoría y aquello que en la praxis de sebe hacer, la total liberación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal, y el desprecio de la singularidad por dicho orden.

[2.3.3.3. El sí-mismo singular cierto de sí mismo como esencia absoluta]

[75] El *pensar* racional exime a la esencia [entidad] divina de su figura contingente y, en contraposición a la sabiduría sin-concepto del coro que formula diversas máximas-éticas y hace valer una cantidad de leyes y determinados conceptos del deber y del derecho, la eleva a las simples ideas de lo *bello* y lo *bueno*. –El movimiento de esta abstracción es la consciencia de la dialéctica que tienen en ellas estas máximas y leyes, y con ello del desaparecer de la validez absoluta bajo la cual aparecían antes[88]. Al desaparecer la {398-399} determinación contingente y la individualidad superficial que la representación les había prestado a las

---

86 Ver: VII, [47]: "Sin embargo, esto a la vez es únicamente [...]" y [48]: "De modo que, el culto sigue [...]"; [50]: "–Él ha recorrido aquí todo [...]" y [51].

87 *Gemeinwesen*: 'comunidad', 'entidad-común'. Ver: VI, nota 13.

88 Ver: VII, [62]: "El héroe es él mismo quien habla, [...]".

esencias divinas[89], ellas continúan teniendo por su lado *natural* la desnudez de su estar-ahí inmediato, son nubes, una neblina que se desvanece así como aquellas representaciones. Habiéndose convertido, según su esencialidad *pensada*, en *simples* pensamientos de lo *bello* y de lo *bueno*, ellas soportan ser llenadas con cualquier contenido. La fuerza del pensar dialéctico les entrega —de esa manera— las leyes y máximas determinadas al placer y a la liviandad de la juventud pervertida, pone armas para el engaño en manos de la pusilanimidad y la preocupación de una ancianidad reducida a la singularidad de la vida. Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno muestran entonces el espectáculo cómico de que, al liberarse de la opinión que contiene tanto su determinación en cuanto contenido como su determinación absoluta, es decir, la afirmación de la consciencia, se vuelven vacíos y, precisamente por ello, se convierten en el juego de la opinión y del albedrío de la individualidad contingente[90].

[76] Es aquí entonces donde el anterior destino inconsciente, que consiste en la tranquilidad vacía y el olvido, y que se halla separado de la autoconsciencia, se une con esta. El *sí-mismo singular* es la fuerza negativa mediante la cual y en la cual desaparecen los dioses, así como sus momentos, es decir, la naturaleza que-está-ahí y los pensamientos de sus determinaciones; asimismo, no se trata de la vacuidad del desaparecer, sino que el sí-mismo se mantiene en esa misma nulidad, está junto a sí y es la única realidad-efectiva. La religión del arte ha llegado a su plenitud en él y ha retornado por completo dentro de sí. Puesto que la consciencia singular en la certeza de sí misma es la que se presenta como ese poder absoluto, este ha perdido la forma de algo *representado*, *separado* de la *consciencia* como tal y ajeno a ella, como lo eran las estatuas, y también la bella corporalidad viviente o el contenido de la epopeya y los poderes

89 Ver: VII, [59]: "–La relación entre ambos [...]" y [60]; [70].

90 Referencia a *Las Nubes*, comedia de Aristófanes, en su crítica a la educación sofística, cuyo representante viene a ser Sócrates. Este le enseña a su alumno Estrepsíades que los verdaderos dioses no son los dioses del pueblo, sino las nubes, que se designan como neblina, rocío y sombras. Estrepsíades quiere aprender de Sócrates el arte de no pagar sus deudas, pero no lo logra. Entonces su hijo Fidípides debe aprender cómo sacar adelante el engaño. Se lleva a cabo una competencia retórica entre el representante de la mala y de la buena causa, y triunfa el primero.

y personas de la tragedia[91] —no es tampoco la unidad *inconsciente* propia del culto y de los misterios[92]—, sino que el sí-mismo propiamente tal del actor se identifica con su persona, así como el espectador que se halla plenamente a gusto[93] en aquello que se le representa, se ve él mismo actuar. Lo que esta autoconsciencia contempla es que, en ella, lo que asume la forma de esencialidad frente a ella se diluye, más bien, en su pensar, su estar-ahí y su obrar, es abandonado, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo que con ello viene a ser la total ausencia de temor y de esencialidad de todo lo extraño y un bienestar y disfrute-del-bienestar por parte de la consciencia como ya no se encuentra por fuera de esa comedia. {399-400}

3. La religión manifiesta

[3.1. Los presupuestos para el concepto de la religión manifiesta]

[77] Mediante la religión del arte el espíritu ha pasado de la forma de la *sustancia* a la del *sujeto*, porque ella *hace surgir* su figura y pone en esta el *obrar* o la *autoconsciencia*, que en la sustancia temible solo desaparece y no se capta a sí misma en la confianza[94]. Esa encarnación[95] de la esencia divina parte de la estatua que solo tiene en ella la figura *externa* del sí-mismo, mientras que lo *interior*, su actividad, cae por fuera de ella[96]; ahora bien, en el culto ambos lados se han vuelto uno, en el resultado de la religión del arte la unidad en su plenitud ha pasado a la vez también al extremo del sí-mismo; en el espíritu que en la singularidad de la

---

91 Ver: VII, [37] y [38], [54], [59] y [60].

92 Ver: VII, [43], [51] y [52].

93 *Vollkommen zu Hause*: 'por completo en casa'.

94 Ver: VII, [69].

95 *Menschwerdung*: 'devenir ser humano', 'encarnación'. Término con el que la teología cristiana se refiere a la encarnación del Verbo de Dios en Cristo. Hegel distingue la forma de 'encarnación' en la religión del arte de la encarnación en la religión manifiesta (cristianismo).

96 Ver: VII, [38] y [43].

consciencia se halla plenamente cierto de sí mismo, toda esencialidad se ha ido a pique. La proposición que expresa esta liviandad dice: *el sí-mismo es esencia absoluta*; la esencia que era sustancia y en donde el sí-mismo era la accidentalidad, ha descendido a predicado, y el espíritu ha perdido su *consciencia* en *esta autoconsciencia* a la que no se contrapone nada con la forma de esencia.

[78] Esta proposición: *el sí-mismo es la esencia absoluta* pertenece, como es de por sí claro, al espíritu no-religioso, al espíritu efectivo y hay que recordar cuál es la figura que la expresa. Ella, a la vez, va a contener su movimiento y su inversión que le rebajan el tono al sí-mismo al convertirlo en el predicado, y que elevan la sustancia a sujeto. Lo hace de tal manera que la proposición inversa no convierte *en sí* o *para nosotros* la sustancia en el sujeto o, lo que es lo mismo, no restablece la sustancia de modo que la consciencia del espíritu sea reconducida a su comienzo, a la religión natural, sino de modo que esa inversión sea llevada a cabo *para* y *por la autoconsciencia* misma. Como esta se entrega con consciencia, es conservada en su desasimiento y sigue siendo el sujeto de la sustancia, pero como se ha asimismo desasido, tiene a la vez la consciencia de ese desasimiento; o bien, como mediante su sacrificio ella *hace surgir* la sustancia como sujeto, este sigue siendo su propio sí-mismo. Con ello se consigue que cuando en ambas proposiciones —en la primera, la de la sustancialidad, el sujeto solo desaparece— y en la segunda, la sustancia es solo predicado, y ambos lados se presentan en cada una de ellas con contrapuesta desigualdad de valor —se consigue, digo, que surja la reunión y {400-401} compenetración de ambas naturalezas, en la que ambas con igual valor son igualmente *esenciales*, así como también son solo *momentos*; de modo que con ello el espíritu es igualmente *consciencia* de sí como de su sustancia *objetiva*, así como simple *autoconsciencia* que permanece dentro de sí.

[79] La religión del arte pertenece al espíritu ético, al que hemos visto antes irse a pique en el *estado-jurídico*[97], es decir, en la proposición: *el sí-mismo como tal*, la *persona abstracta*, *es esencia absoluta*. En la vida ética el sí-mismo se halla sumergido en el espíritu de su pueblo, es la

---

[97] Ver: VI, [41].

universalidad *colmada.* Sin embargo, la *simple singularidad* se eleva de ese contenido y purifica su liviandad para llegar a ser persona, es decir, abstracta universalidad del derecho[98]. En esta última se ha perdido la *realidad* del espíritu ético y los espíritus sin-contenido de los *pueblos individuales* se han reunido en un único panteón, no en un panteón de la representación cuya forma impotente deja valer a todos[99], sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro que los despoja del cuerpo y le otorga al sí-mismo sin-espíritu, a la persona singular, el ser-en-y-para-sí.

[80] No obstante, este sí-mismo por su vacuidad ha dejado libre su contenido; la consciencia es solo *dentro de sí* la esencia; su propio *estar-ahí*, el reconocimiento jurídico de la persona es la abstracción sin llenar; posee, más bien, únicamente el pensamiento de sí misma, o bien, tal como *está ahí* y se sabe en cuanto objeto, ella es lo *inefectivo.* Es así únicamente la estoica *autosuficiencia* del *pensar*, y esta, al atravesar el movimiento de la consciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que ha sido llamada la *autoconsciencia desventurada*[100].

[81] Esta sabe lo que ocurre con la validez efectiva de la persona abstracta, e igualmente con la validez de esta en el puro pensamiento. Ella sabe que una tal validez es, más bien, la pérdida total, ella misma es esa pérdida consciente de sí y el desasimiento de su saber. –Vemos que esta consciencia desventurada constituye la contracara y el perfeccionamiento de la consciencia plenamente feliz dentro de sí, de la consciencia cómica. En esta última la esencia divina retrocede o ella es el completo *desasimiento* de la *sustancia.* La desventurada, por el contrario, es inversamente el destino trágico de la *certeza de sí misma* que debía ser en y para sí. Ella es la consciencia de la pérdida de toda *esencialidad en esa certeza* de sí y de la pérdida justamente de ese saber de sí —tanto de la sustancia como del sí-mismo, ella es el dolor que se expresa con la dura palabra de *que Dios ha muerto*[101].

---

98 Ver: VI, [38] y [39].

99 Ver: VII, [56].

100 Ver: VI, [42] y [46].

101 La fuerte expresión teológica fue utilizada por Lutero: "Porque los cristianos

[82] Así pues, en el estado-jurídico se ha ido a pique, en la consciencia cómica, tanto el mundo ético como su religión y la consciencia desventurada es el saber {401-402} de *toda* esa pérdida. Ella ha perdido no solamente la autoestima de su personalidad inmediata, sino también de la mediada, de la *pensada*. Ha enmudecido asimismo la confianza en las leyes eternas de los dioses, así como los oráculos que daban a conocer lo particular[102]. Las estatuas son ahora cadáveres cuyas almas vivificadoras, así como los himnos, no son más que palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses están sin alimento y bebida espiritual, y de sus juegos y fiestas no le revierte a la consciencia su alegre unidad con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu, para el que, del aplastamiento de dioses y seres humanos, ha brotado la certeza de sí mismo[103]. Ellas son ahora lo que son para nosotros —bellos frutos arrancados del árbol, un destino amable nos los ha ofrecido, tal como presenta una joven aquellos frutos; no hay la vida efectiva de su estar-ahí, ni el árbol que los portaba, ni la tierra y los elementos que eran su sustancia, tampoco el clima que constituía su determinación o el cambio de las estaciones que dominaba el proceso de su devenir. De modo que, con las obras de aquel arte el destino no nos ofrece el mundo de tales obras, la primavera y el verano de la vida ética en donde florecieron y maduraron, sino únicamente el recuerdo encubierto de esa realidad-efectiva.

---

tenemos que usar los *idiomata* de las dos naturalezas en Cristo / de las personas igual y cada uno la propia / Cómo Cristo es Dios y hombre en una persona / Por eso lo que alguien dice / como hombre / también debe decirse de Dios / A saber / Cristo ha muerto / y Cristo es Dios / Por eso lo que se dice de alguien / como hombre / Esto tiene que decirse igualmente de Dios / A saber / Cristo ha muerto / y Cristo es Dios / Por eso Dios ha muerto / No el Dios apartado / Sino el Dios unido con la humanidad / Porque del Dios apartado ambas cosas son falsas": *D Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe*. En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel se refiere, en un contexto semejante, a un himno religioso, que puede ser uno del siglo XVII con frecuencia cuestionado por su forma de expresarse en la segunda estrofa: "¡Oh gran dolor! / Dios mismo ha muerto / Él ha muerto en la cruz / Con lo cual nos ha conquistado / El reino de los cielos por amor" ("O große Noht! / Gott selbst ligt todt / Am Kreutz' ist Er gestorben / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb' erworben").

102 Ver: VII, [41].

103 Ver: VII, [37]-[39]: "Por lo tanto, el dios que [...]"; [47], [54] y [57].

–Nuestra acción en su disfrute no es entonces la del servicio-divino con el que vendría a dársele a nuestra consciencia su plena verdad que la colmase, sino que es la acción exterior que les limpia a esos frutos meras gotas-de-lluvia o motas de polvo, y en lugar de los elementos internos de la realidad-efectiva de lo ético que circunda, engendra y vivifica, arma, más bien, el espacioso andamio de los elementos muertos de su existencia exterior, del lenguaje, de lo histórico, etc., no para vivir en su interior, sino únicamente para representárselos dentro de sí. Pero así como la joven que presenta los frutos recolectados es más que la naturaleza de estos expandida en sus condiciones y elementos, en el árbol, el aire, la luz, etc., que ella ofrecía de manera inmediata, ya que reúne todo eso de un modo superior en el brillo de su mirada autoconsciente y en los modales generosos, así también el espíritu del destino que nos presenta aquellas obras-de-arte es más que la vida ética y la realidad-efectiva de aquel pueblo, porque dicho espíritu es el *recuerdo-interiorizante*[104] del espíritu en ellas todavía *exteriorizado* —es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses y atributos individuales en el único panteón, a saber, en el espíritu autoconsciente de sí como espíritu.

[83] Se hallan presentes todas las condiciones de su surgimiento, y esa totalidad de sus condiciones constituye el *devenir*, el *concepto* o el surgir *que-está-siendo-en-sí* del mismo. –El círculo de las producciones artísticas abarca las formas del desasimiento de la sustancia absoluta, ella es en la forma de la {402-403} individualidad como una cosa, como objeto *que-está-siendo* de la consciencia sensible —como el puro lenguaje o el devenir de la figura cuyo estar-ahí no sale del sí-mismo y es objeto que simplemente *se desvanece*— como *unidad* inmediata con la *autoconsciencia* universal en su entusiasmo y como mediada en el hacer del culto —como *bella corporalidad dotada-de-sí-mismo* y, por último, como estar-ahí elevado a la *representación* y como expansión del mismo en un mundo que finalmente se mantiene en la universalidad, la cual es igualmente *pura certeza de sí mismo*[105]. –Estas formas y, por el otro lado, el *mundo* de la *persona* y del derecho, el devastador salvajismo de

---

[104] *Er-Innerung*: la forma de escribir la palabra remite al sentido etimológico de 're-cordar' como 'interiorizar' (*erinnern*); ver: Prólogo, nota 52.

[105] Ver: VII, 2.3. La obra-de-arte espiritual, [35], [39], [44], [46], [54], [56].

los elementos del contenido dejados en libertad, así como la persona *pensada* del estoicismo y la intranquilidad inconsistente de la consciencia escéptica[106], constituyen la periferia de las figuras que, expectantes y acuciantes, circundan el lugar de nacimiento del espíritu que está llegando a ser como autoconsciencia, cuyo punto-central y el comunitario dolor-de-parto de su surgimiento es el dolor y el anhelo de la autoconsciencia desventurada que los penetra a todos —es la simplicidad del puro concepto que contiene aquellas figuras como sus momentos.

[3.2. El contenido simple de la religión absoluta: la realidad-efectiva de la encarnación de Dios]

[84] Este concepto tiene en él los dos lados que fueron representados antes como las dos proposiciones contrarias[107], la una es que la *sustancia* se desase de sí misma y deviene autoconsciencia, la otra, por el contrario, es que la *autoconsciencia* se desase de sí y se vuelve la coseidad o el sí-mismo universal. De esta manera ambos lados han ido al encuentro y con ello se ha dado su verdadera unificación. El desasimiento de la sustancia, su devenir autoconsciencia expresa el paso a lo contrario, el paso inconsciente de la *necesidad* o expresa que la sustancia *en sí* es autoconsciencia. A la inversa, el desasimiento de la autoconsciencia expresa que ella *en sí* es la esencia universal, o bien, como el sí-mismo es el puro ser-para-sí que en su contrario se mantiene junto a sí, expresa que *para ella* la sustancia es autoconsciencia y precisamente por ello es espíritu. De este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia e ingresa al estar-ahí en la figura de la autoconsciencia puede decirse entonces —si uno quiere servirse de las relaciones provenientes de la procreación natural— que él tiene una madre *efectiva* pero un padre que-está-siendo-*en-sí*; porque la *realidad-efectiva* o la autoconsciencia y lo *en-sí* en cuanto la sustancia son sus dos momentos mediante cuya exteriorización mutua, al volverse cada uno el otro, el espíritu ingresa al estar-ahí como esta unidad de ambos.

---

[106] Ver: VI, [41] y [44]: "Pero este contenido, liberado [...]".

[107] Ver: VII, [78].

[3.2.1. El estar-ahí inmediato de la autoconsciencia divina]

[85] En la medida en que la autoconsciencia capta de manera unilateral únicamente *su propio* desasimiento, cuando para ella su objeto es ya tanto ser como sí-mismo y ella sabe todo estar-ahí como esencia espiritual, con eso, sin embargo, ella no ha llegado a ser para ella el verdadero espíritu, a saber, en cuanto el ser como tal o la sustancia, {403-404} por su parte, no se ha desasido *en sí* igualmente de sí mismo y devenido autoconsciencia. Esto es así pues entonces todo estar-ahí es esencia espiritual únicamente desde el *punto-de-vista de la consciencia*, no en sí mismo. De esa manera el espíritu es algo solo *imaginado* en el estar-ahí; este imaginar es la *exaltación-entusiasta*[108] que les atribuye a la naturaleza, así como a la historia, tanto al mundo como a las representaciones místicas de las religiones anteriores, un sentido interior distinto del que ellas en su manifestación le ofrecen a la consciencia de manera inmediata y, en cuanto a las religiones, les atribuye un sentido distinto del que sabía la autoconsciencia de la cual eran religiones. Sin embargo, ese sentido es prestado y es un vestido que no cubre la desnudez del fenómeno, y no se granjea ninguna fe ni veneración, sino que sigue siendo la noche nublada y el arrobo propio de la consciencia.

[86] Entonces, para que este significado de lo objetivo no sea mera imaginación tiene que ser *en sí*, es decir, brotarle *en primer lugar* a la consciencia desde el *concepto* y surgir en su propia necesidad. De esa manera, gracias al conocimiento de la *consciencia inmediata* o de la consciencia del objeto *que-está-siendo* mediante su movimiento necesario, ha surgido para nosotros el espíritu que se sabe a sí mismo. Este concepto, que en cuanto inmediato tenía también para su consciencia la figura de la *inmediatez*, se ha otorgado *en segundo lugar* la figura de la autoconsciencia *en sí*, es decir, justamente según la necesidad del concepto y, en cuanto el *ser* o la *inmediatez* que es el objeto sin contenido de la consciencia sensible, se desase de sí y deviene yo para la consciencia[109]. –Ahora bien, lo *en-sí inmediato* o la misma *necesidad que-está-siendo* es distinta de lo *en-sí*

---

[108] *Schwärmerei*: 'ensoñación', 'exaltación fantasiosa', 'efusividad'. Ver: Prólogo, nota 83.

[109] Ver: VII, [6] y [11]; VII, 1. Religión natural, [13].

pensante o del *conocer* de la *necesidad* —pero una distinción que, a la vez, no se halla por fuera del concepto, porque la *unidad simple* del concepto es el *ser inmediato* mismo; la distinción es igualmente el desasirse de sí o el devenir de la *necesidad contemplada*, así como la distinción se halla en esta última junto a sí, y la sabe y concibe. –Que lo *en-sí inmediato* del espíritu se otorgue la figura de la autoconsciencia, no significa otra cosa sino que el efectivo espíritu-del-mundo ha llegado por sí a este saber de sí; solo entonces ingresa este saber también en su consciencia y lo hace como verdad. Cómo ha ocurrido eso, es algo que se dio más arriba[110].

[87] Que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconsciencia *en sí* y con ello también para su *consciencia*, aparece ahora de manera que es la *fe del mundo* que el espíritu *está ahí* como una autoconsciencia, es decir, como un ser humano efectivo, que él está para la certeza inmediata, que la consciencia creyente *ve* y *palpa* y *oye* a esa divinidad[111]. No es por consiguiente {404-405} imaginación, sino que está *efectivamente en él*. La consciencia no parte entonces de su interior, del pensamiento, y conecta *dentro de sí* el pensamiento de Dios con el estar-ahí, sino que parte del estar-ahí inmediato presente y conoce a Dios en él. –El momento del *ser inmediato* se halla de tal manera en el contenido del concepto, que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la consciencia, se ha vuelto sí-mismo *simple* positivo, así como el espíritu efectivo como tal, en la consciencia desventurada, se volvía precisamente esa *simple* negatividad autoconsciente[112]. El sí-mismo del espíritu que está-ahí tiene por ello la forma de la completa inmediatez; no es puesto como pensado o representado, ni como producido, como es el caso con el sí-mismo inmediato en la religión natural, por una parte, y en la religión-del-arte, por la otra[113]. Sino que este Dios deviene inmediatamente como sí-mismo, como un ser humano efectivo singular, intuido sensiblemente; solo así *es* él autoconsciencia.

---

110 Ver: VII, [83] y [84].

111 Alusión al Evangelio, *Juan* 1, 14: "La Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad".

112 Ver: VII, [81].

113 Ver: VII, [14], [19], [38], [58].

[88] Esta encarnación de la esencia divina o que ella tenga de manera esencial e inmediata la figura de la autoconsciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella es sabida la esencia como espíritu o ella es su consciencia sobre sí de ser espíritu. Esto se debe a que el espíritu es el saber de sí mismo en su desasimiento; la esencia que es el movimiento de mantener en su ser-otro la igualdad consigo misma. No obstante, esto es la sustancia en la medida en que en su accidentalidad está reflexionada igualmente dentro de sí, no le es indiferente como frente a algo inesencial y que se encuentra así en algo extraño, sino que está ahí *dentro de sí*, esto es, en la medida en que ella es *sujeto* o *sí-mismo*. –En esta religión, por consiguiente, la esencia divina es *revelada*. Su revelación consiste claramente en que se sabe lo que ella es. Pero es sabida justamente en cuanto es sabida como espíritu, como esencia que es esencialmente *autoconsciencia*. –De modo que, para la consciencia hay en su objeto algo misterioso cuando este es para ella algo *otro* o *extraño*, y cuando ella no lo sabe como *ella misma*. Este ser-misterioso cesa en cuanto la esencia absoluta es objeto como espíritu para la consciencia porque de esa manera el objeto, en su relación con la consciencia, es en cuanto *sí-mismo*; es decir, la consciencia se sabe inmediatamente en él o se es manifiesta en él. Ella misma se es manifiesta únicamente en la propia certeza de sí; aquel objeto suyo es el *sí-mismo*, pero el sí-mismo no es algo extraño, sino la unidad inseparable consigo, lo inmediatamente universal. La consciencia es el concepto puro, el pensar puro o *ser-para-sí*, el *ser* inmediato y con ello *ser para otro*, y como este *ser para otro* ella ha retornado inmediatamente dentro de sí y está junto a sí misma; ella es entonces lo verdadera y únicamente manifiesto. Bondadoso, justo, santo, creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto —momentos universales que tienen su sostén en ese punto y solo vienen a ser al retornar la consciencia al pensar. –Al ser *ellos* sabidos, no se ha manifestado todavía su fundamento y {405-406} esencia, el *sujeto* mismo, y tampoco las *determinaciones* de lo universal son *este universal* mismo. El *sujeto* mismo, y con ello también *este puro* universal es manifiesto como *sí-mismo* porque este es precisamente eso interior reflexionado dentro de sí que está inmediatamente ahí y que es la certeza propia de aquel sí-mismo para el cual está ahí. Esto —ser según su *concepto* lo manifiesto— es entonces la verdadera figura del espíritu, y esta figura

suya, el concepto, es igualmente su única esencia y sustancia. El espíritu es sabido como autoconsciencia, y es manifiesto inmediatamente para esta ya que él es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y esta unidad es la que es contemplada.

[3.2.2. La plenitud del concepto de la esencia suprema en la identidad de la abstracción y de la inmediatez mediante el sí-mismo singular]

[89] De modo que, aquí la consciencia o la manera como la esencia es para sí misma, su figura, es de hecho igual a su autoconsciencia; esta figura es ella misma una autoconsciencia; con lo cual ella es a la vez objeto *que-está-siendo* y este *ser* tiene de manera igualmente inmediata el significado del *puro pensar*, de la esencia [entidad] absoluta. –La esencia absoluta que está ahí como una autoconsciencia efectiva parece haber *descendido* de su eterna simplicidad, pero de hecho es con ello como ha venido a lograr su esencia *suprema*. Esto es así pues solo cuando el concepto de la esencia ha logrado su pureza simple viene a ser la *abstracción* absoluta, la cual es *pensar puro*, y con ello la pura singularidad del sí-mismo, así como, en virtud de su simplicidad, es la *inmediatez* o *ser*. –Lo que es llamado la consciencia sensible es justamente esta pura *abstracción*, es este pensar para el que el *ser*, lo *inmediato* es. De esa manera lo más-bajo es a la vez lo más-alto, lo manifiesto que ha salido por completo a la *superficie* es precisamente por ello lo *más-profundo*. Que la esencia [entidad] suprema sea vista, oída, etc., como una autoconsciencia que-está-siendo, en esto consiste entonces de hecho la plenitud de su concepto; y mediante esta plenitud la esencia está tan inmediatamente *ahí*, como es esencia.

[3.2.3. El saber especulativo como la representación de la comunidad en la religión absoluta]

[90] Este estar-ahí inmediato no es asimismo únicamente mera consciencia inmediata; sino que es consciencia religiosa; la inmediatez tiene de manera indivisa el significado no solo de una autoconsciencia *que-está-siendo*, sino de la *esencia* puramente pensada o absoluta. De aquello de lo cual nosotros somos conscientes en nuestro concepto, de que el *ser* es

esencia, de ello se es consciente la consciencia religiosa. Esta *unidad* del ser y de la esencia, del *pensar* que es inmediatamente *estar-ahí*, así como es el *pensamiento* de esta consciencia religiosa o su saber *mediado*, es igualmente *su* saber *inmediato*; porque esta unidad de ser y pensar es la *autoconsciencia* y ella misma está *ahí* o la unidad *pensada* tiene a la vez esa figura de lo que ella es. De modo que, Dios se halla aquí {406-407} *manifiesto tal como es*; él está ahí tal *como él es en sí*; él está ahí como espíritu. Dios es accesible únicamente en el puro pensar especulativo, y solo es en este y solo es eso mismo, pues él es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión manifiesta. El saber especulativo sabe a Dios como *pensar* o esencia pura, sabe a este pensar como ser y estar-ahí, y al estar-ahí como la negatividad de sí mismo, y con ello como sí-mismo, como *este* sí-mismo y como universal; esto justamente es lo que sabe la religión manifiesta. –Las esperanzas y expectativas del mundo anterior bregaban únicamente por esta revelación, por contemplar lo que es la esencia absoluta y encontrarse ellas mismas en esta[114]; esta alegría le llega a la autoconsciencia y abarca al mundo entero, la de verse en la esencia absoluta porque ella es espíritu, ella es el movimiento simple de aquellos momentos puros que expresa esto mismo, a saber, que la esencia, precisamente porque es contemplada como autoconsciencia *inmediata*, viene a ser sabida como espíritu.

[91] Este concepto del espíritu mismo que se sabe a sí mismo como espíritu es él mismo el concepto inmediato y todavía no desarrollado. La esencia es espíritu o ha aparecido, es manifiesta; este primer ser-manifiesto es él mismo *inmediato*; pero la inmediatez es igualmente pura mediación o pensar; de ahí que ella tenga que mostrar esto en ella misma como tal. –Considerado esto de manera más determinada, el espíritu es así, en la inmediatez de la autoconsciencia, *esta* autoconsciencia *singular* contrapuesta a la *universal*; él es lo uno excluyente que tiene para la consciencia *para la que* está ahí todavía la forma no-disuelta de algo *otro sensible*; esta consciencia no sabe todavía al espíritu como suyo o el espíritu, al estar ahí como sí-mismo *singular*, no lo está también como universal, como todo sí-mismo. O la figura no tiene todavía la forma del *concepto*; esto es, del

[114] Ver: VII, [83].

sí-mismo universal, del sí-mismo que en su realidad-efectiva inmediata es igualmente superado, es pensamiento, es universalidad, sin perder su realidad-efectiva en esta universalidad. –Ahora bien, la siguiente forma de esta universalidad, forma ella misma inmediata, no es ya la forma *del pensar* mismo, *del concepto como concepto*, sino la universalidad de la realidad-efectiva, la totalidad del sí-mismo, y la elevación del estar-ahí a la representación; como ocurre siempre, y para poner un ejemplo determinado, el *esto sensible* superado es apenas la cosa de la *percepción*, todavía no lo *universal* del entendimiento.

[92] Así pues, este ser humano singular en el que se manifiesta la esencia absoluta lleva a cabo en él como singular el movimiento del *ser sensible*[115]. Él es el Dios *inmediatamente* presente; por eso su *ser* pasa al *haber-sido*. La consciencia para la que él tiene esta presencia sensible cesa de verlo, de oírlo; ella lo *ha* visto y oído; y solo por eso, porque únicamente lo *ha* visto y oído, ella misma deviene consciencia espiritual o, así como él antes se levantaba[116] para ella como *estar-ahí* sensible, así ahora él se ha levantado *en el espíritu*. {407-408} –Esto se debe a que, como una consciencia que sensiblemente lo ve y lo oye, ella misma solo es consciencia inmediata que todavía no ha superado la desigualdad con la objetividad, no la ha recuperado en el puro pensar, sino que sabe a este singular objetivo, pero no se sabe a sí misma como espíritu. En el desaparecer del estar-ahí inmediato de lo sabido como esencia absoluta lo inmediato obtiene su momento negativo; el espíritu sigue siendo sí-mismo inmediato de la realidad-efectiva, pero como *la autoconsciencia universal* de la comunidad, autoconsciencia que descansa en su propia sustancia, así como esta última es en ella sujeto universal; la completa totalidad del espíritu no es el singular para sí, sino él junto con la consciencia de la comunidad, y lo que él es para esta.

[93] Ahora bien, *pasado* y *lejanía* son solo la forma imperfecta como lo inmediato es puesto de manera mediada o universal; esta forma solo se ha sumergido superficialmente en el elemento del pensar, se ha

---

115 Ver: I, [3] y ss.

116 Hegel utiliza aquí dos veces el verbo *aufstehen*, 'pararse', 'levantarse', en alusión a la resurrección (*Auferstehung*).

conservado en él *como* manera sensible y no ha sido puesta en unidad con la naturaleza del pensar. Este solo ha sido elevado a *representar* porque este es la conexión sintética de la inmediatez sensible con su universalidad o con el pensar.

[94] Esta *forma del representar* constituye la determinación bajo la cual el espíritu se hace consciente de sí en esta su comunidad. Ella no es todavía la autoconsciencia del representar desplegada hasta su concepto como concepto; la mediación es todavía incompleta[117]. Por ende, en esta conexión entre el ser y el pensar se presenta la insuficiencia de que la esencia espiritual se halla afectada todavía por una escisión no-reconciliada entre un aquende y un allende. El *contenido* es el contenido verdadero, pero todos sus momentos, al estar puestos en el elemento de la representación, tienen el carácter de no haber sido conceptualizados[118], sino que aparecen como lados por completo autosuficientes que se refieren mutuamente *de manera* externa. Para que el contenido verdadero obtenga también su verdadera forma para la consciencia es necesaria la formación superior de esta consciencia, que eleve a concepto su contemplación de la sustancia absoluta e iguale *para ella misma* su consciencia con su autoconsciencia, tal como ha sucedido ya para nosotros o *en sí.*

[3.3. Desarrollo del concepto de la religión absoluta]

[95] Este contenido hay que considerarlo de la manera como se halla en su consciencia. –El espíritu absoluto es *contenido*, se halla así en la figura de su *verdad.* Sin embargo, su verdad no consiste únicamente en ser la sustancia de la comunidad o el *en-sí* de la misma, ni tampoco en surgir únicamente desde la interioridad a la objetividad de la representación, sino en devenir sí-mismo efectivo, reflexionarse dentro de sí y ser sujeto. Este sujeto es entonces el movimiento que el espíritu lleva a cabo en su comunidad o es la vida del espíritu. De modo que, lo que este espíritu que se manifiesta es *en y para sí* no es traído a la luz porque su rica vida

[117] Ver: VII, [11].

[118] "Nicht begriffen zu sein": la expresión tiene el doble significado de "no haber sido conceptualizados" y de "no haber sido comprendidos".

en la comunidad sea, por decirlo así, desenredada y reducida a sus primeros hilos, por ejemplo, a las representaciones de la primera comunidad {408-409} imperfecta o reducida incluso a lo que dijo el ser-humano efectivo[119]. A este volver-atrás le subyace el instinto de ir al concepto; pero confunde el *origen* como el *estar-ahí inmediato* de la primera aparición, con la *simplicidad* del *concepto*. Por eso, con este empobrecimiento de la vida del espíritu, con el remover la representación de la comunidad y de su obrar frente a su representación, surge, en lugar del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, la forma histórica de la manifestación inmediata y el recuerdo sin-espíritu de una pretendida figura singular y de su pasado.

[3.3.1. El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad]

[96] El espíritu es contenido de su consciencia primeramente en la forma *de la pura sustancia* o es contenido de su pura consciencia. Este elemento del pensar es el movimiento de descender hacia el estar-ahí o hacia la singularidad. El término-medio entre ambos es su conexión sintética, la consciencia del volverse-otro o la representación como tal. Lo tercero es el retorno desde la representación y el ser-otro o el elemento de la autoconsciencia misma. –Estos tres momentos constituyen el espíritu; su separarse en la representación consiste en ser de una manera *determinada*; pero esta determinación no es otra cosa que uno de sus momentos. Su movimiento completo consiste entonces en desplegar su naturaleza en cada uno de sus momentos como en un elemento; como cada uno de esos círculos se completa dentro de sí, esta reflexión suya dentro de sí es a la vez el paso al otro. La *representación* constituye el término-medio entre el puro pensar y la autoconsciencia como tal y es solo una de las determinaciones; pero a la vez, como se mostró, su carácter de ser la conexión sintética se extiende sobre todos esos elementos y es su determinación común.

---

[119] Alusión a lo que la exégesis bíblica llama "ipsissima verba Magistri" ("las mismísimas palabras del Maestro"), que podrían ser, por ejemplo, aquellas que en los Evangelios aparecen en arameo.

[97] El contenido mismo que hay que considerar se ha presentado ya en parte como la representación de la consciencia *desventurada* y de la *creyente*; pero en aquella, bajo la determinación del contenido *anhelado* y *producido* desde la *consciencia*, en donde el espíritu no puede satisfacerse ni encontrar descanso porque no es todavía su contenido *en sí* o como su sustancia —en la consciencia creyente, por el contrario, el contenido ha sido considerado como la *esencia* sin-sí-mismo del mundo o como contenido *esencialmente* objetivo del representar— de un representar que escapa por completo de la realidad-efectiva como tal y carece por ello de la *certeza de la autoconsciencia*, certeza que se aparta de ella como vanidad del saber, por una parte y, por otra, como pura intelección[120]. –La consciencia de la comunidad, por el contrario, tiene el contenido como su *sustancia*, así como el contenido es la *certeza* que tiene la comunidad de su propio espíritu.

[98] El espíritu representado primero como sustancia en el elemento *del puro pensar* {409-410} es así de manera inmediata la simple esencia igual a sí misma y eterna, pero que no tiene ese *significado* abstracto de esencia, sino el significado de espíritu absoluto. Solo que el espíritu consiste, no en ser significado, no en ser lo interior, sino en ser lo efectivo. Por eso la esencia simple y eterna sería espíritu solo de palabra, si se quedara en la representación y en la expresión de la simple esencia eterna. No obstante, la esencia simple, por ser la abstracción, es de hecho lo *negativo en sí mismo*, y es en verdad la negatividad del pensar o es ella tal como es en sí en la *esencia*; es decir, ella es la absoluta *distinción* de sí o su puro devenir-otra. Como *esencia* ella solo es *en sí* o para nosotros; pero como esta pureza es justamente la abstracción o negatividad, ella es *para sí misma* o el *sí-mismo*, es el *concepto*. –Es por ende *objetiva*; y como la representación capta y expresa como un *acontecer* la *necesidad* del concepto que se acaba de indicar, habrá que decir que la esencia eterna se *engendra* un otro. Pero en ese ser-otro ella ha retornado asimismo inmediatamente dentro de sí; porque la distinción es la distinción *en sí*, es decir, ella es inmediatamente distinta solo de sí misma, es, por lo tanto, la unidad que ha retornado dentro de sí[121].

---

[120] Ver: IV, [52]; VI, [91].

[121] Alusión a la pericóresis o circumincesión, términos de la teología cristiana para expresar la presencia recíproca de las tres personas del Dios único trinitario.

[99] Se distinguen así los tres momentos, el de la *esencia*, el del *ser-para-sí* que es el ser-otro de la esencia y para el cual la esencia es, y el del *ser-para-sí* o del saberse a sí misma en lo otro. La esencia se contempla únicamente a sí misma en su ser-para-sí; en este desasimiento ella está únicamente junto a sí, el ser-para-sí que se excluye de la esencia es el *saberse a sí misma* de la *esencia*; es la palabra[122] que, al ser pronunciada, desase [exterioriza] al que la pronuncia y lo deja-atrás vacío, pero que asimismo es inmediatamente escuchada y solo este escucharse a sí misma es el estar-ahí de la palabra. De modo que, las distinciones que se han hecho se disuelven asimismo de inmediato en cuanto son hechas, asimismo de manera inmediata son hechas una vez disueltas y lo verdadero y efectivo es precisamente este movimiento que gira dentro de sí.

[100] Este movimiento dentro de sí mismo expresa a la esencia absoluta como *espíritu*; la esencia absoluta que no es captada como espíritu es solo el abstracto vacío, así como el espíritu que no es captado como ese movimiento es solo una palabra vacía. Al ser captados sus *momentos* en su pureza, ellos son los conceptos inquietos que solamente son al ser su contrario en sí mismos y al tener su tranquilidad en el todo. Pero el *representar* de la comunidad no es este pensar *que concibe*[123]; sino que tiene el contenido sin su necesidad, y en lugar de la forma del concepto introduce en el reino de la pura consciencia las relaciones naturales de padre e hijo. Al comportarse así *representativamente* en el pensar mismo, {410-411} es cierto que para la consciencia la esencia es manifiesta, pero, en virtud de esa representación sintética, los momentos de la misma, por una parte, se le separan unos de otros de modo que no se refieren unos a otros mediante su concepto y, por otra parte, ella toma distancia de este su objeto puro y se refiere a él solo externamente; este le es revelado por un extraño, y en ese pensamiento del espíritu no se conoce ella misma, no conoce la naturaleza de la pura autoconsciencia. En la medida en que se tiene que ir-más-allá de la forma del representar y de aquellas relaciones

---

[122] Alusión al Evangelio, *Juan* 1, 1-3: "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe".

[123] *Begreifendes Denken*: 'pensar que elabora conceptos' (*Begriffe*); puede entenderse también como 'pensar que comprende'.

que han sido tomadas de lo natural y con ello también, sobre todo, ir-más-allá de tomar los momentos del movimiento que es el espíritu por sustancias aisladas que no-vacilan, en vez de tomarlas por momentos pasajeros —este ir-más-allá, tal como se recordó antes a otro respecto, se debe considerar como un bregar del concepto; pero en cuanto solo es instinto, él se desconoce, arroja con la forma también el contenido y, lo que viene a ser lo mismo, lo rebaja a ser una representación histórica y un legado de la tradición; con ello solo se conserva lo puramente externo de la fe, y además como algo muerto carente de conocimiento, pero lo *interior* del mismo ha desaparecido, ya que sería el concepto que se sabe como concepto.

[3.3.2. El espíritu en su desasimiento, el reino del hijo]

[101] El espíritu absoluto representado en la *pura esencia* no es ciertamente la esencia *abstracta*, sino que esta, justamente por ser en el espíritu solo momento, se ha rebajado a *elemento*. Sin embargo, la exposición del espíritu en este elemento tiene en sí la misma insuficiencia según la forma que tiene la *esencia* como esencia. La esencia es lo abstracto y es por ello lo negativo de su simplicidad, es algo otro; asimismo el espíritu en el elemento de la esencia es la *forma* de la *unidad simple*, que por ello es asimismo esencialmente un volverse-otro. –O, lo que es lo mismo, la referencia de la esencia eterna a su ser-para-sí es la referencia inmediatamente-simple del puro pensar; en este simple intuirse a sí misma en lo otro no está puesto entonces el *ser-otro* como tal; el intuir es la distinción tal como ella, en el puro pensar, no es *distinción alguna*; un reconocer *del amor* en el que ambos no se *contraponen* según su esencia. –El espíritu que ha sido expresado en el elemento del puro pensar consiste esencialmente él mismo en no ser únicamente en él, sino ser *realidad-efectiva* porque en su concepto se halla asimismo el *ser-otro*, es decir, el superar al puro concepto solamente pensado.

[102] El elemento del puro pensar, por ser abstracto, es él mismo, más bien, lo *otro* de su simplicidad y pasa por ello al elemento propiamente dicho del *representar* —al elemento donde los momentos del puro concepto obtienen un estar-ahí *sustancial* recíproco, así como son *sujetos* que no tienen para un tercero la mutua indiferencia del ser, sino que,

reflexionados dentro de sí, se disocian ellos mismos unos de otros y se contraponen. {411-412}

[3.3.2.1. El mundo]

[103] De modo que, el espíritu únicamente eterno o abstracto se vuelve *un otro* o ingresa al estar-ahí, e inmediatamente al *estar-ahí inmediato.* Él *crea* entonces un *mundo*[124]. Este *crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo según su movimiento absoluto o para expresar que lo llamado absolutamente simple o puro pensar, porque es lo abstracto, es, más bien, lo negativo y, con ello, lo opuesto a sí mismo u *otro* —o, para decir lo mismo todavía de otra forma, porque lo puesto como *esencia* es la simple *inmediatez* o el *ser*, pero como inmediatez o ser carece de sí-mismo y, por tanto, al carecer de interioridad, es *pasivo* o *ser para otro.* –Este *ser para otro* es a la vez *un mundo*; el espíritu bajo la determinación de *ser para otro* es el tranquilo permanecer de los momentos anteriormente encerrados en el puro pensar, por lo tanto, es la disolución de la simple universalidad de estos y su dispersarse en su propia particularidad.

[104] El mundo, sin embargo, no es únicamente este espíritu desperdigado en la integridad y su orden externo, sino que, como él es esencialmente el simple sí-mismo, este sí-mismo está presente igualmente en él; es el espíritu *que está-ahí*, que es el simple sí-mismo que tiene consciencia y que se distingue de sí en cuanto otro o en cuanto mundo. –Tal como este sí-mismo singular acaba de ser puesto así de manera inmediata, él no es todavía *espíritu para sí*; no *es* por consiguiente *como* espíritu, puede ser llamado *inocente*, pero ciertamente no *bueno.* Así como la esencia eterna se muestra como el movimiento de ser ella misma en su ser-otro, para que el sí-mismo singular sea de hecho espíritu tiene igualmente que volverse él mismo ante todo un *otro.* Al estar determinado este espíritu en primer lugar solo como estando-ahí de manera inmediata o como disperso en la multiplicidad de su consciencia, entonces su devenir-otro

---

[124] Alusión al *Génesis*, 1, 1-): “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas”.

es el ir-*dentro-de-sí* del saber como tal. El estar-ahí inmediato se convierte en el pensamiento o la consciencia solo sensible se convierte en la consciencia del pensamiento, y en verdad, por estar procediendo de la inmediatez o ser pensamiento *condicionado*, él no es el saber puro, sino el pensamiento que tiene en él el ser-otro, y es, por lo tanto, el pensamiento contrapuesto a sí mismo de lo *bueno* y lo *malvado*. El ser humano es así representado como habiendo *acontecido*, como algo no necesario —que él perdió la forma de la igualdad-consigo por haber cogido del árbol del conocimiento de lo *bueno* y lo *malvado*, y que fue arrojado del estado de consciencia inocente, de la naturaleza que se le brindaba sin trabajo, del paraíso, del jardín de los animales[125].

[3.3.2.2. La maldad y el bien]

[105] Como este ir-dentro-de-sí de la consciencia que está-ahí se determina inmediatamente como el volverse ella misma *desigual*, entonces la *maldad*[126] aparece como el primer estar-ahí de la consciencia que ha ingresado dentro de sí; y, puesto que los pensamientos de lo *bueno* y lo *malvado* son simplemente contrapuestos, y esta contraposición todavía no {412-413} se ha disuelto, entonces esta consciencia es esencialmente solo la *maldad*. No obstante, a la vez, en virtud precisamente de esa contraposición, se da también la consciencia *buena* frente a ella y su mutua relación. –En la medida en que el estar-ahí inmediato se convierte en *pensamiento* y el *ser-dentro-de-sí* es, por una parte, él mismo pensar y, por otra, se determina con ello de manera más precisa el momento del *devenir-otro* de la esencia, entonces el volverse-malvado puede ser desplazado más atrás del mundo que está-ahí, ya hasta el primer reino del pensar. Puede entonces decirse que ya el primogénito hijo-de-la-luz, al ir dentro de sí, fue él quien cayó, pero en su lugar fue engendrado

---

125 Ver: *Génesis*, 3, 23-24: "Le echó Yahveh Dios del jardín de Edén [a Adán], para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida".

126 *Das Böse*: 'mal moral'. Ver: Prólogo, nota 46.

otro de inmediato[127]. Esa forma meramente de la representación, pero que no pertenece al concepto, como *caer*, así como *hijo*, rebaja por lo demás hasta el representar los momentos del concepto invirtiéndolos o traslada el representar al reino del pensamiento. –Igual de indiferente es agregarle al simple pensamiento del *ser-otro* en la esencia eterna una multiplicidad de otras figuras y transferir a ellas el *ir-dentro-de-sí*. A la vez, esta agregación tiene que considerarse buena porque con ella, tal como debe ser, ese momento del *ser-otro* expresa a la vez la diferenciación; y en verdad no como multiplicidad sin más, sino a la vez como diferenciación determinada, de modo que una de las partes, el hijo, es el simple saberse a sí mismo como esencia, pero la otra es el desasimiento del ser-para-sí que vive únicamente en alabanza de la esencia; así, en esta parte puede situarse también de nuevo el recogerse del ser-para-sí exteriorizado y el ir-dentro-de-sí de la maldad. En la medida en que el ser-otro se divide en dos, el espíritu sería más determinado en sus momentos, y si se los contara, se los expresaría como tetraunidad, o, puesto que la multiplicidad se divide ella misma de nuevo en dos partes, a saber, la que se-mantiene-buena y la que se vuelve malvada, incluso como pentaunidad[128]. –Ahora bien, *contar* los momentos puede simplemente considerarse como inútil, en parte, porque lo distinto es ello mismo también solo *uno*, a saber, justamente el *pensamiento* de la

---

[127] Hegel parece referirse a la manera como el místico alemán, Jakob Böhme (1575-1624), se representaba la caída de Lucifer: "149. Este muy poderoso rey magnífico y hermoso perdió con su caída su propio nombre, porque se llama desde entonces Lucifer, es decir, un repudiado de la luz de Dios. Al comienzo su nombre no era ese; porque él era una creatura principesca o rey del corazón de Dios en la clara luz, el más bello entre los tres reyes de los ángeles". "178. Así, Dios lo había creado como un rey de la luz, y como desobedeció y quiso ser superior a Dios, lo arrojó de su silla e hizo, en medio de nuestro tiempo, a otro rey de la misma divinidad de la que había sido hecho el Señor Lucifer [...] y lo puso sobre la silla real de Lucifer, y le otorgó el poder y la fuerza como la que tenía Lucifer antes de su caída, y este mismo rey se llama Jesús Cristo, y es hijo de Dios y del hombre": *Aurora. Oder: Morgenröte im Aufgang*. Según una nota de K. Rosenkranz (*Vida de Hegel*), la crítica no se dirige solo contra Böhme, sino también contra Schelling, quien remite a Platón su doctrina de la caída de los seres finitos desde el Absoluto (*Filosofía de la religión*).

[128] El texto utiliza los términos de *Viereinigkeit*, 'tetraunidad', y *Fünfeinigkeit*, 'pentaunidad', correspondientes al tradicional de *Dreieingiket*, Trinidad.

distinción que solo es un pensamiento en cuanto es *eso* distinto, lo segundo frente a lo primero —pero, en parte, porque el pensamiento que reúne lo múltiple en uno tiene que ser liberado de su universalidad y ser diferenciado en más de tres o cuatro distinciones— universalidad que, frente a la absoluta determinación del uno abstracto, del principio del número, aparece como indeterminación en la referencia al número mismo, de modo que solo se podría hablar de *números* en general, es decir, no de una *cantidad-determinada* de distinciones, por consiguiente, aquí resulta por completo superfluo pensar en números y en numerar, así como, por lo demás, también la mera distinción de la magnitud y la cantidad carece de concepto y no dice nada.

[106] Lo *bueno* y la *maldad* eran las distinciones determinadas del pensamiento {413-414} como resultado. Dado que su oposición todavía no se ha disuelto y son representadas como esencias del pensamiento, cada una de las cuales es autosuficiente para sí, entonces el ser humano es el sí-mismo sin-esencia y el terreno sintético del estar-ahí y de la lucha entre ellas. Pero estos poderes universales pertenecen igualmente al sí-mismo o el sí-mismo es su realidad-efectiva. Según este momento, sucede entonces que, así como la maldad no es otra cosa que el ir-dentro-de-sí del estar-ahí natural del espíritu, a la inversa, lo bueno ingresa a la realidad-efectiva y aparece como una autoconsciencia que está-ahí. –Aquello que en el espíritu puramente pensado es solamente insinuado como el devenir-*otro* de la esencia divina como tal, se aproxima aquí a su realización para el representar; esta consiste, para el representar, en el rebajamiento[129] de la esencia divina que renuncia a su abstracción e irrealidad. –Al otro lado, es decir, a la maldad, el representar la toma como un acontecer ajeno a la esencia divina; captarla en la esencia divina misma *como su ira* es el esfuerzo supremo y el más duro que hace el representar en su bregar consigo mismo[130], esfuerzo que, al carecer del concepto, resulta infructuoso.

---

[129] *Selbsterniedrigung*: 'autohumillación', 'rebajamiento'. Término que remite a la Carta de Pablo a los Filipenses: "Encontrándose en la condición humana, se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz": 2, 7-8.

[130] La referencia parece ser a una idea central de Böhme: "98. Esto, en conjunto, es la ira de Dios, fuente y origen del fuego infernal, como puede verse en Lucifer". "258.

[3.3.2.3. La redención y reconciliación]

[107] El extrañamiento de la esencia divina es puesto entonces en su doble manera; el sí-mismo del espíritu y su pensamiento simple son los dos momentos cuya unidad absoluta es el espíritu mismo; su extrañamiento consiste en que ellos se separan y el uno tiene un valor desigual frente al otro. Esta desigualdad es, por tanto, doble, y surgen dos conexiones cuyos momentos comunes son los indicados. En el uno, la *esencia divina* vale como lo esencial, mientras que el estar-ahí natural y el sí-mismo vale como lo inesencial y lo que debe-ser-superado; en el otro, por el contrario, el *ser-para-sí* vale como lo esencial y lo divino simple como lo inesencial. Su término-medio todavía vacío es el *estar-ahí* como tal, el mero carácter-comunitario de ambos momentos de la desigualdad.

[108] La disolución de esta oposición no se lleva a cabo tanto por la lucha entre ambos momentos que son representados como esencias separadas y autosuficientes. A su *autosuficiencia* se debe que, *en sí*, cada una en sí misma, mediante su concepto, tiene que disolverse; la lucha viene a darse allí donde ambas dejan de ser esa mezcla de pensamiento y estar-ahí autosuficiente, y donde se contraponen mutuamente solo como pensamiento. Esto es así pues entonces las esencias, como conceptos determinados, se hallan esencialmente solo en referencia contrapuesta; como autosuficientes, por el contrario, ellas tienen, además de la contraposición, su esencialidad; su movimiento es así el movimiento libre y propio de ellas mismas. Entonces, como el movimiento de ambas es el movimiento *en sí*, porque hay que considerarlo en ellas mismas tal movimiento lo comienza también aquella de las dos que es determinada como la que-está-siendo-en-sí frente a la otra. Esto último es representado como un hacer voluntario; pero la necesidad de su desasimiento se halla en el concepto de que la que-está-siendo-en-sí, {414-415} que solo es determinada así en la oposición, precisamente por ello no tiene

---

Pero ahora la oscuridad se ha separado de la luz y se mantiene en el nacimiento más externo en donde yace la ira de Dios hasta el día del Juicio; entonces se encenderá la ira, y la oscuridad será la casa de la eterna condenación; allí tendrá su habitación eterna el Señor Lucifer con todos los seres humanos impíos, quienes sembraron en la oscuridad del campo de la ira": *Aurora*.

verdadera consistencia —de modo que aquella para la cual la esencia no es el ser-para-sí, sino lo simple, es la que se desase de sí, muere, y con ello reconcilia a la esencia absoluta consigo misma. Esto se debe a que en este movimiento se muestra como *espíritu*; la esencia abstracta se ha vuelto extraña para sí, tiene estar-ahí natural y realidad-efectiva con carácter-de-sí-mismo; este su ser-otro o su presencia sensible es retomada por el segundo volverse-otro y puesta como superada, como *universal*; con ello la esencia ha devenido ella misma; el estar-ahí inmediato de la realidad-efectiva ha dejado de serle algo extraño o exterior al ser superado, al ser universal; esta muerte es, por lo tanto, su resucitar como espíritu.

[109] La presencia inmediata superada de la esencia autoconsciente es ella misma como autoconsciencia universal; este concepto del sí-mismo singular superado que es esencia absoluta expresa, por lo tanto, inmediatamente la constitución de una comunidad que, habiendo permanecido hasta ahora en el representar, retorna ahora dentro de sí como dentro del sí-mismo; y con ello el espíritu pasa del segundo elemento de su determinación, el representar, al *tercero*, la autoconsciencia como tal[131]. –Si examinamos además la manera como aquel representar se comporta en su proceso, vemos así expresado, en primer lugar, que la esencia divina asume la naturaleza humana. Con ello *se ha dicho*, ya que *en sí* ellas no están separadas —así como, con que la esencia divina se desasga de sí *desde el comienzo*, su estar-ahí ingrese dentro de sí y se vuelva malvada, no se dice, pero se halla *contenido* en ello que *en-sí* este estar-ahí malvado no es algo extraño para ella; la esencia absoluta tendría solo este nombre vacío si se diera en verdad algo *otro* para ella, si se diera un *sobrante* de ella —el momento del *ser-dentro-de-sí* constituye, más bien, el momento esencial del *sí-mismo* del espíritu. –Que a la esencia misma le pertenezca el *ser-dentro-de-sí*, y solo entonces tenga *realidad-efectiva*, esto, que para nosotros es *concepto* y en la medida en que es concepto, le aparece a la consciencia representadora como un *acontecer* inconcebible; lo *en-sí* toma para ella la forma del *ser indiferente*. Sin embargo, el pensamiento de que aquellos momentos que parecen escaparse, el de la esencia absoluta y el del sí-mismo que-está-siendo-para-sí, no están separados, le aparece

---

131 Ver: VII, [96] y [102].

también a ese representar —porque él posee el verdadero contenido—, pero después —en el desasimiento de la esencia divina que deviene carne[132]. Esta representación, que de ese modo es aún *inmediata* y por ello no es espiritual o que sabe la figura humana de la esencia apenas como una figura particular, todavía no universal, se vuelve espiritual para esta consciencia en el movimiento de la esencia configurada de sacrificar de nuevo su estar-ahí inmediato y retornar a la esencia; la esencia en cuanto *reflexionada dentro de sí* viene a ser entonces el espíritu. –Se representa entonces con ello la *reconciliación* de la esencia divina con lo *otro* como tal y, de manera determinada, con el *pensamiento* de este, {415-416} con la *maldad*. –Cuando esta reconciliación es expresada según su *concepto* de modo que ella consiste en que *en sí* la *maldad* sea *lo mismo* que lo *bueno* o también en que la esencia divina sea *lo mismo* que la naturaleza en toda su extensión, así como en que la naturaleza separada de la esencia divina sea la *nada*[133] —esto hay que verlo como una manera no-espiritual de expresarse que necesariamente tiene que despertar malentendidos. –Al

---

[132] Referencia al Evangelio, *Juan* 1, 14: "La Palabra se hizo carne y estableció su morada entre nosotros".

[133] La referencia parece dirigida a Schelling y Giordano Bruno (1548-1600). Para Schelling, Dios y la naturaleza no están separados: "197. El poder supremo, entonces o el verdadero Dios es aquel fuera del cual no se halla la naturaleza, así como la verdadera naturaleza es aquella fuera de la cual no se halla Dios": *Bruno*. Las cosas finitas desprendidas de lo absoluto son nada: "40. A pesar de esa eternidad de la caída y su consecuencia, el universo sensible, tanto aquella como este, en referencia a lo absoluto, así como la idea en sí misma, son un mero accidente, ya que su fundamento no se halla ni en aquel ni en esta en sí, sino únicamente en la idea considerada por el aspecto de su mismidad. La caída es externa a la esencia para lo absoluto, así como para la imagen originaria: porque ella no cambia nada en ellos, ya que lo caído de manera inmediata, por ello, ingresa en la nada, y con respecto a lo absoluto, así como para la imagen originaria no es en verdad nada y es solo para sí misma": *Filosofía de la religión*. Por el contrario, una identificación de lo bueno y lo malvado solo se halla insinuada en Schelling (*Filosofía de la religión*, 37 y 41). Es, más bien, a Bruno a quien podría referirse Hegel, cuyo conocimiento debió llegarle por Johann Gottlieb Buhle: "727. Bajo las sombras de las ideas mismas no se da ninguna verdadera pugna. En el mismo concepto, se conoce lo bello y lo feo, lo correcto y lo incorrecto, lo perfecto y lo imperfecto, lo bueno y lo malvado. Lo imperfecto, malvado, feo no descansan sobre ideas particulares propias mediante las cuales puedan reconocerse". "793. A quien ha seguido hasta aquí las consideraciones de Bruno, no podrá resultarle ofensiva la afirmación de Heráclito sobre la completa coincidencia en la naturaleza de los contrarios que contienen todas las

ser la maldad *lo mismo* que lo bueno, justamente la maldad no es maldad ni lo bueno es bueno, sino que ambos han sido, más bien, superados, la maldad como tal es el ser-para-sí que-está-siendo-dentro-de-sí y lo bueno es lo simple sin-sí-mismo[134]. Al ser expresados así ambos según su concepto, queda clara a la vez su unidad; porque el ser-para-sí que-está-siendo-dentro-de-sí es el simple saber; y lo simple sin-sí-mismo es igualmente el ser-para-sí que está siendo dentro de sí. –De ahí que, así como se tiene que decir que, según ese concepto de ellos, lo bueno y la maldad, es decir, en la medida en que no son lo bueno y la maldad, son *lo mismo*, asimismo tiene entonces que decirse que *no* son lo mismo, sino que son simplemente *distintos* porque el simple ser-para-sí o también el puro saber, son de igual manera la pura negatividad o la distinción absoluta en ellos mismos. –Son estas dos proposiciones las que vienen a completar el todo, y a la afirmación y aseveración de la primera tiene que contraponerse con insuperable obstinación el mantenimiento firme de la otra; como ambas son igualmente correctas, ambas son igualmente incorrectas y su incorrección consiste en tomar tales formas abstractas como *lo mismo* y *no lo mismo*, la *identidad* y la *no-identidad*, como si fueran algo verdadero, firme, efectivo, y basarse en ellas. Ni la una ni la otra tienen verdad, sino precisamente su movimiento, es decir, que el simple lo-mismo es la abstracción y con ello la distinción absoluta, pero esta, en cuanto distinción en sí, es distinta de sí misma y es, por lo tanto, la igualdad-consigo-misma. Este es justamente el caso con la *mismidad* de la esencia divina y de la naturaleza como tal, y en particular de la humana; aquella es naturaleza en la medida en que no es esencia; esta es divina según su esencia —pero es el espíritu en donde ambos lados abstractos son puestos tal como son en verdad, a saber, como *superados*—, un poner que no puede ser expresado mediante el juicio, y con el *es* carente-de-espíritu, o sea, con la cópula del juicio. –Asimismo la naturaleza es *nada fuera* de su esencia; pero esta nada misma *es* igualmente; ella es el puro pensar o ser-dentro-de-sí, y con el momento de su contraposición

---

contradicciones, pero que a la vez tiene que disolverlas en unidad y verdad": *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.*

134 La expresión "*das selbstlose Einfache*" ("lo simple sin-sí-mismo") puede entenderse también como "lo simple sin egoísmo".

frente a la unidad espiritual es la *maldad*. La dificultad que se presenta en esos conceptos consiste únicamente en aferrarse al: *es*, y el olvidarse del pensar en donde los momentos tanto *son* como *no* {416-417} *son* —son únicamente el movimiento que es el espíritu. –Esta unidad espiritual o la unidad en donde las distinciones son solo momentos o en cuanto superadas, es la que ha devenido para la consciencia representadora en aquella conciliación y, en la medida en que ella es la universalidad de la autoconsciencia, esta ha dejado de ser representadora; el movimiento ha retornado dentro de ella.

[3.3.3. El espíritu en su compleción, el reino del espíritu]

[110] El espíritu es puesto entonces en el tercer elemento, en la *autoconsciencia universal*; él es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad, como movimiento de la autoconsciencia que se distingue de su representación, consiste en *producir* lo que *en sí* ha devenido. El difunto ser-humano divino o el dios humano es *en sí* la autoconsciencia universal; él ha de devenir esto *para esta autoconsciencia*. O bien, como esta constituye uno solo de los lados de la representación, a saber, el malvado para el que el estar-ahí natural y el ser-para-sí valen como la esencia, entonces este lado, que ha sido representado como autosuficiente y todavía no como momento, en virtud de su autosuficiencia ha de elevarse en y por sí mismo al espíritu o exponer en él el movimiento de este.

[111] Este lado *es el espíritu natural*; el sí-mismo ha de retrotraerse de esta naturalidad e ingresar dentro de sí, lo que significaría volverse *malvado*. No obstante, él ya *en sí* es malvado; de modo que el ingresar-dentro-de-sí consiste en *convencerse* de que el estar-ahí natural es la maldad. En la consciencia representadora caen el devenir-malvado *que-está-siendo-ahí* y el ser-malvado del mundo, así como la reconciliación *que-está-siendo-ahí* de la esencia absoluta; mientras que en la *autoconsciencia* como tal cae, según la forma, eso representado únicamente como momento superado, porque el *sí-mismo* es lo negativo; es por consiguiente el saber —un saber que es un puro hacer de la consciencia dentro de sí misma. –En el contenido tiene igualmente que expresarse este momento de lo negativo. Ya que, al estar ya reconciliada *en sí* la esencia consigo y ser unidad espiritual en la que las partes de la representación se hallan

superadas o son *momentos*, entonces esto se presenta de modo que cada parte de la representación obtiene aquí el significado *opuesto* al que tenía antes; cada significado se completa con ello en el otro, y el contenido viene a ser con ello un contenido espiritual; como la determinación es igualmente lo opuesto de ella, se completa la unidad en el ser-otro, es decir, lo espiritual; así como antes, para nosotros o *en sí*, los significados opuestos se unían y se superaban las formas abstractas mismas de *lo-mismo* y no-*lo-mismo*, de la *identidad* y la *no-identidad*.

[112] De modo que, si en la consciencia representadora el volverse-*interior* de la autoconsciencia natural era la *maldad que-está-siendo-ahí*[135], asimismo el *volverse-interior* {417-418} en el elemento de la autoconsciencia es el *saber la maldad* como algo que se halla *en-sí* en el estar-ahí. En todo caso este saber es un devenir-malvado, pero solo devenir del *pensamiento* de la *maldad*, y es reconocido por ello como el primer momento de la reconciliación. Esto es así pues, como ese saber consiste en retrotraerse dentro de sí desde la inmediatez de la naturaleza que se halla determinada como la maldad, es un abandonar esta misma y un morir al pecado[136]. No es el estar-ahí natural como tal el que es abandonado por la consciencia, sino ese estar-ahí en cuanto es sabido a la vez como lo malvado. El movimiento inmediato de *ir-dentro-de-sí* es igualmente un movimiento mediado —él se presupone a sí mismo o es su propio fundamento; es el fundamento del ir-dentro-de-sí porque la naturaleza ya en sí ha-ido-dentro-de-sí; en virtud de la maldad, el ser-humano tiene que ir dentro de sí, pero la *maldad* es ella misma el ir-dentro-de-sí. –Precisamente por ello este primer movimiento es él mismo solo inmediato o su *concepto simple* porque es lo mismo que aquello que es su fundamento. De modo que, el movimiento o el volverse-otro tiene todavía que presentarse en su forma propiamente tal.

[113] Además de esta inmediatez es necesaria entonces la *mediación* de la representación. El *saber* la naturaleza como el estar-ahí no-verdadero del espíritu, y esta universalidad del sí-mismo que ha devenido dentro

---

135 Ver: VII, [104]: "El estar-ahí inmediato se convierte en el pensamiento [...]".

136 La expresión remite a la formulación de Pablo: "Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús": *Romanos* 6, 11.

de sí, son *en-sí* la reconciliación del espíritu consigo mismo. Para la autoconsciencia que no-concibe[137], este *en-sí* obtiene la forma de algo *que-está-siendo* y que es *representado.* De modo que, para ella el concebir no es un tomar ese concepto que sabe la naturalidad superada como universal y reconciliada por consiguiente consigo misma, sino que es un tomar aquella *representación* según la cual, mediante el *acontecer* del propio desasirse de la esencia divina, es decir, mediante su propia encarnación y muerte acontecidas, esta esencia se ha reconciliado con su estar-ahí. –El tomar esa representación expresa ahora de forma más determinada aquello que fue llamado en ella la resurrección espiritual o el volverse universal o comunidad de su autoconsciencia singular[138]. –La *muerte* del ser-humano divino *en cuanto muerte* es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que solo se termina en la *universalidad natural.* Este significado natural lo pierde en la autoconsciencia espiritual o la muerte deviene su concepto que se acaba de señalar; ella es transfigurada de aquello que significa inmediatamente, o sea, del no-ser *de este singular*, a la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad, muere en ella diariamente y resucita.

[114] Aquello que pertenece al elemento de la *representación*, a saber, que el espíritu absoluto como *un singular* o, más bien, como un *particular*, representa en su estar-ahí la naturaleza del espíritu, es entonces trasladado aquí a la autoconsciencia misma, al saber que se mantiene en su *ser-otro*; este, por lo tanto, no *muere* efectivamente, como se *representa* al *particular* de haber muerto *efectivamente*, {418-419} sino que su particularidad se muere en su universalidad, es decir, en su *saber* que es la esencia que se reconcilia consigo. De modo que, el *elemento del representar*, que antes precedía, es puesto aquí como superado o ha retornado dentro del sí-mismo[139], dentro de su concepto; lo que en aquel solo *está-siendo* se ha convertido en sujeto. –Justamente con ello también el *primer elemento, el puro pensar* y el espíritu eterno en él, ya

---

137 "Das nicht begreifende Bewusstsein": "la consciencia que no elabora conceptos o que no comprende".

138 Ver: VII, [92]: "En el desaparecer del estar-ahí inmediato [...]".

139 Ver: VII, [96] y [98] a [101].

no se hallan allende de la consciencia representadora, ni del sí-mismo, sino que el retorno del todo dentro de sí consiste precisamente en esto, en contener todos los momentos dentro de sí. –La muerte del mediador tomada por el sí-mismo es el superar su *objetividad* o su *ser-para-sí particular*; este ser-para-sí *particular* ha devenido autoconsciencia universal. –Por el otro lado, lo *universal* es justamente por ello autoconsciencia y el espíritu puro o inefectivo del mero pensar ha devenido *efectivo*. –La muerte del mediador no es muerte únicamente del *lado natural* del mismo o de su ser-para-sí particular, no muere únicamente la envoltura que desprendida de la esencia está ya muerta, sino también la *abstracción* de la esencia divina. Esto se debe a que, en la medida en que su muerte no ha llevado a cabo todavía la reconciliación, el mediador es lo unilateral que sabe lo simple del pensar como la *esencia* en oposición a la realidad-efectiva; este extremo del sí-mismo no tiene aún igual valor que la esencia; esta solo viene a tener el sí-mismo en el espíritu. De modo que, la muerte de esta representación contiene a la vez la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no es puesta como sí-mismo. La muerte es el sentimiento doloroso de la consciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto*[140]. Esta dura expresión es la expresión del más profundo saberse simplemente, el retorno de la consciencia a la profundidad de la noche del yo = yo que ya no distingue ni sabe nada más fuera de ella. Este sentimiento es de hecho la pérdida de la *sustancia* y de su contraponerse frente a la consciencia; pero él es a la vez la pura *subjetividad* de la sustancia o la pura certeza de sí misma que le faltaba a la sustancia como objeto, como lo inmediato o como la pura esencia. Este saber es así la *espiritualización* mediante la cual la sustancia se ha vuelto sujeto, ha muerto su abstracción o su falta-de-vida, y se ha vuelto entonces *efectiva* autoconsciencia simple y universal.

[115] El espíritu es así espíritu que *se* sabe *a sí mismo*; él *se* sabe, y aquello que para él es objeto o que es su representación es el verdadero *contenido* absoluto: él expresa, como hemos visto, al espíritu mismo[141]. Él es a la vez no solo *contenido* de la autoconsciencia y no es únicamente

---

140 Sobre la fórmula "Dios ha muerto", ver arriba: nota 101.

141 Ver: VII, [88] final: "Esto —ser según su *concepto* [...]" a [90].

objeto *para ella*, sino que él es también *espíritu efectivo*. Él lo es en cuanto recorre los tres elementos de su naturaleza[142]; este movimiento a través de sí mismo constituye su realidad-efectiva —lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y él es igualmente *el movimiento* mismo o la sustancia a través de la cual pasa el sujeto. Así como nos devino el concepto de espíritu cuando ingresamos a la religión, a saber, {419-420} como el movimiento del espíritu cierto de sí mismo que perdona la maldad y con ello a la vez se desprende de su propia simplicidad y dura inmutabilidad o como el movimiento con el que lo absolutamente *contrapuesto* se conoce como *lo-mismo*, y produce este conocer como el sí entre esos extremos[143] — este concepto lo *contempla* la consciencia religiosa a la que se le manifiesta la esencia absoluta, y supera así la *distinción* entre su *sí mismo* y lo *contemplado* por ella, es así como sujeto también la sustancia, y es por consiguiente ella misma el espíritu, precisamente porque es ese movimiento y en la medida en que lo es.

[116] Ahora bien, en esta su autoconsciencia esa comunidad no ha llegado todavía a su plenitud; su contenido se halla para ella simplemente bajo la forma del *representar* y su *espiritualidad efectiva*, su retorno desde su representar, tiene también esta escisión, así como se hallaba afectada por ella el elemento mismo del puro pensar[144]. Ella tampoco tiene la consciencia sobre lo que ella es; ella es la autoconsciencia espiritual que no se es como este objeto o no se abre a la consciencia de sí misma; sino que, en la medida en que es consciencia, tiene representaciones que han sido consideradas[145]. –En su último punto-de-inflexión vemos a la autoconsciencia *interiorizarse* y haber llegado al *saber* del *ser-dentro-de-sí*; la vemos desasirse de su estar-ahí natural y ganar la pura negatividad. Pero el significado *positivo*, a saber, que esa negatividad o pura *interioridad* del *saber* sea igualmente la *esencia igual-consigo-misma* —o que la sustancia haya llegado aquí a ser absoluta autoconsciencia, esto es algo *otro* para

---

142 Ver: VII, [96], [107] y [108].

143 Ver: VI, [234] y [235].

144 Ver: VII, [93] final: "Este solo ha sido elevado a *representar* [...]", [94], [96] final: "La *representación* constituye el término-medio [...]", [98] a [100] y [109].

145 Ver: VII, [103] a [108].

la consciencia devota. Ella toma este lado según el cual el puro volverse-interior del saber es *en sí* la absoluta simplicidad o la sustancia como la representación de algo que no es así según el *concepto*, sino como el obrar de una satisfacción[146] *extraña*; o bien no es para la consciencia devota que esta profundidad del puro sí-mismo sea la fuerza mediante la cual la *esencia abstracta* es extraída de su abstracción y, con el poder de esa pura devoción, es elevada al sí-mismo. –El hacer del sí-mismo mantiene con ello ese significado negativo frente a ella porque el desasimiento de la sustancia, por su parte, es para ella un *en sí* que ella igualmente no capta ni concibe o no lo encuentra en *su* hacer como tal. –Como *en-sí* ha tenido lugar esa unidad de la esencia y del sí-mismo, entonces la consciencia tiene también todavía esa *representación* de su reconciliación, pero como representación. Ella se siente satisfecha porque le adiciona *externamente* a su pura negatividad el significado positivo de la unidad de ella con la esencia, por lo tanto, su satisfacción sigue afectada con la oposición de un allende. Su propia reconciliación ingresa por ello a su consciencia como {420-421} algo *lejano* en el *futuro*, asimismo la reconciliación que el otro *sí-mismo* consumó se presenta como algo lejano en el *pasado*. Así como el ser-humano *singular* divino tiene un padre que-está-siendo-*en-sí* y solo una madre *efectiva*, también el ser-humano universal divino, la comunidad, tiene como su padre a su *propio hacer* y *saber*, mientras que tiene como su madre al *amor eterno* que ella solo *siente*, pero que no contempla en su consciencia como *objeto* efectivo inmediato. Por eso su reconciliación es en su corazón, pero todavía escindida con respecto a su consciencia y su realidad-efectiva se halla todavía rota. Lo que ingresa a su consciencia como lo *en-sí* o como el lado de la *pura mediación* es la reconciliación que se encuentra allende; pero lo que ingresa como *presente*, como el lado de la *inmediatez* y del *estar-ahí*, es el mundo que todavía ha de esperar su transfiguración. La comunidad se halla ciertamente *en sí* reconciliada con la esencia; y de la esencia se sabe ciertamente que ella ya no conoce el objeto como extrañado de ella, sino como igual a ella en su amor. Sin embargo, para la autoconsciencia esta presencia

146 *Genugtuung*: referencia a la doctrina teológica sobre la satisfacción llevada a cabo por Cristo con su muerte, con respecto a los pecados de la humanidad.

inmediata no tiene todavía figura-espiritual. De modo que, el espíritu de la comunidad en su consciencia inmediata se halla separado de su consciencia religiosa, la cual expresa ciertamente que ellos *en-sí* no están separados, pero con un *en-sí* que no se ha realizado o que aún no se ha vuelto asimismo ser-para-sí absoluto. {421-422}

VIII. EL SABER ABSOLUTO

[1. El contenido simple del sí-mismo que se muestra como el ser]

{422} [1] El espíritu de la religión manifiesta no ha sobrepasado aún su consciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconsciencia efectiva no es el objeto de su consciencia; él mismo como tal y los momentos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y lo único que queda por hacer todavía es superar esa mera forma o, más bien, puesto que ella pertenece a la *consciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las configuraciones de esa misma consciencia. –Este sobrepasar al objeto de la consciencia no hay que tomarlo como lo unilateral de que él se mostró como devolviéndose dentro del sí-mismo, sino, de manera más determinada, que él como tal no solo se le mostró como desapareciendo, sino, más aún, que es el desasimiento [exteriorización] de la autoconsciencia el que pone la coseidad, que ese desasimiento no solo tiene significado negativo, sino positivo y que lo tiene no solamente para nosotros o en sí, sino para la misma autoconsciencia. Con ello lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene *para ella* significado positivo o ella sabe esa nulidad de este, por una parte, porque ella misma se desase de sí —ya que en ese desasimiento ella *se* pone como objeto o pone al objeto como ella misma en virtud de la unidad inseparable del

ser-para-sí. Por otra parte, aquí se halla a la vez ese otro momento según el cual la autoconsciencia asimismo ha superado también y recogido dentro de sí ese desasimiento y objetividad, de modo que en *su* ser-otro como tal ella está junto a sí. –Este es el movimiento de la *consciencia*, y esta es así la totalidad de sus momentos. –Ella tiene igualmente que referirse al objeto según la totalidad de las determinaciones de este y debe haberlo captado así según cada una de ellas. Esa totalidad de sus determinaciones *lo* convierte *en sí* en la esencia [entidad] espiritual y viene a serlo en verdad para la consciencia mediante la captación de cada una de las determinaciones singulares como captación del sí-mismo o mediante el espiritual referirse a ellas del que se acaba de hablar.

[2] El objeto es entonces, en parte, ser inmediato o una cosa simplemente —lo que corresponde a la consciencia inmediata; en parte, es un volverse-otro de sí, su relación o *ser para otro*, y *ser-para-sí*, la determinación— lo que corresponde a la percepción —y, en parte, *esencia* o como lo universal— lo que {422-423} corresponde al entendimiento. Él, como un todo, es el silogismo o el movimiento desde lo universal, mediante la determinación, a la singularidad, así como el movimiento inverso, desde la singularidad, mediante ella en cuanto superada o la determinación, a lo universal. –De modo que, según estas tres determinaciones la consciencia debe saber el objeto como siendo ella misma. Sin embargo, de lo que se está hablando no es del saber como puro concebir el objeto; sino que este saber debe ser mostrado únicamente en su devenir o en sus momentos por el lado que le pertenece a la consciencia como tal, y mostrar los momentos del concepto propiamente tal o del puro saber en la forma de configuraciones de la consciencia. Por eso el objeto no aparece todavía en la consciencia en cuanto tal como la esencialidad espiritual, tal como lo hemos expresado hace poco, y su comportarse con él no es la consideración del mismo en esa totalidad como tal, ni en su forma-conceptual pura, sino, en parte, como figura de la consciencia simplemente y, en parte, como una cantidad de tales figuras que *nosotros* juntamos, y en las cuales la totalidad de los momentos del objeto y del comportarse de la consciencia solo puede mostrarse disuelta en sus momentos.

[3] Así pues, por el lado de captar al objeto tal como se halla en la figura de la consciencia, solo hay que recordar las anteriores figuras de

esta que ya tuvieron lugar. –Entonces, por lo que respecta al objeto en la medida en que de manera inmediata es un *ser indiferente*, hemos visto ya a la razón observante *buscarse* y *encontrarse* a sí misma en esa cosa indiferente, esto es, ser consciente de su hacer como de algo igualmente extrínseco, así como es consciente del objeto solo como de algo inmediato. –Hemos visto también, en su culminación, que la razón expresa su determinación en el juicio infinito de que el *ser del yo es una cosa*[1]. –En verdad una cosa sensible inmediata: cuando el yo es llamado *alma*, es cierto que se lo representa también como cosa, pero como cosa invisible, imperceptible, etc., de hecho, entonces, no como ser inmediato y no como lo que se quiere expresar con 'una cosa'. –Aquel juicio, tomado como suena de manera inmediata, carece de espíritu o, más bien, es lo carente-de-espíritu simplemente. No obstante, según su *concepto* es de hecho lo más rico-en-espíritu, y ese *interior* suyo, que en él todavía no *se hace presente*, es lo que expresan los otros dos momentos que hay que considerar.

[4] *La cosa es yo*; en este juicio infinito la cosa es de hecho superada; no es nada en sí; únicamente tiene significado en la relación, únicamente *mediante yo* y *su referencia* a este mismo. –Este momento se le ha presentado a la consciencia en la intelección pura y la Ilustración. Las cosas son simplemente {423-424} útiles y hay que considerarlas únicamente según su utilidad[2]. –La autoconsciencia formada, que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado de sí, ha engendrado mediante su desasimiento [exteriorización] la cosa como siendo ella misma, por lo que se mantiene aún a sí misma en ella y sabe de la no autosuficiencia de esta o que la cosa es *esencialmente* solo *ser para otro*; o si se expresa por completo la *relación*, es decir, aquello que es lo único que constituye aquí la naturaleza del objeto, entonces para ella la cosa vale como algo que-está-siendo-para-sí, enuncia la certeza sensible como verdad absoluta, pero este mismo *ser-para-sí* como momento que solo desaparece y pasa a su contrario, al abandonado ser para otro[3].

---

[1] Ver: V, [114]: "Ella es el *juicio infinito* [...]" y [116]: "–El concepto de esta representación [...]".

[2] Ver: V, [124], [144] y [145].

[3] Ver: VI, [74]: "Esta reflexión hablante del servicio [...]" y [75].

[5] Pero con ello no se ha completado todavía el saber de la cosa; ella tiene que ser sabida no solamente según la inmediatez del ser y según la determinación, sino también como *esencia* o *lo interior*, como el sí-mismo. Esto se ha hecho presente en la *autoconciencia moral*. Esta sabe su saber como la *esencialidad absoluta* o sabe el *ser* simplemente como la pura voluntad o saber; no *es* nada más que esa voluntad y saber; a lo demás le corresponde únicamente un ser inesencial, es decir, uno que-no-está-siendo-*en-sí*, solo su cascarón vacío. En la medida en que la conciencia moral en su representación-del-mundo libera al *estar-ahí* del sí-mismo, lo retoma igualmente de nuevo dentro de sí[4]. Como certeza-moral, ella finalmente ya no es más ese cambiante poner y enredar[5] del estar-ahí y del sí-mismo, sino que sabe que su *estar-ahí* como tal es esa pura certeza de sí misma; el elemento objetivo en el que como actuante ella se pone fuera no es otra cosa que el puro saber de sí del sí-mismo[6].

[6] Estos son los momentos de los cuales se compone la reconciliación del espíritu con la consciencia que le es propia; ellos de por sí son singulares, y su unidad espiritual es la que constituye la fuerza de esa reconciliación. Sin embargo, el último de tales momentos es necesariamente esa unidad misma y, como es claro, los conecta a todos de hecho dentro de sí. El espíritu cierto de sí en su estar-ahí tiene como el elemento del *estar-ahí* nada menos que a ese saber de sí; el expresar que lo que él hace lo hace según la convicción del deber, este lenguaje suyo es lo que *le da validez* a su obrar. –El obrar es la primera separación de la simplicidad del concepto, separación que-está-siendo-*en-sí*, y el retorno desde esa separación. Este primer movimiento se convierte en el segundo, en el que el elemento del reconocer se pone como *simple* saber del deber frente a la *distinción* y la *escisión* que se da en el obrar como tal, y de esa manera constituye una realidad-efectiva férrea frente al obrar. En el perdón, sin embargo, hemos visto cómo esa dureza cede ella misma y se desase. Por consiguiente, {424-425} la realidad-efectiva como *estar-ahí inmediato* no tiene aquí para la autoconsciencia ningún otro significado

---

4 Ver: VI, [163], [193] y [194].

5 *Stellen und Verstellen*: 'poner y cambiar de lugar', 'trastocar'. Ver: VI, nota 157.

6 Ver: VI, [197] final: "Es en cuanto certeza-moral [...]" a [199].

que el de ser el puro saber —así como, en cuanto estar-ahí *determinado* o como relación, lo que se contrapone es un saber, en parte de este sí-mismo puramente singular y en parte del saber en cuanto universal. Con esto, se pone a la vez que el *tercer* momento, la *universalidad* o la *esencia* para cada uno de los contrapuestos, solo vale como *saber*; y la oposición vacía que aún queda la superan también igualmente, y vienen a ser el saber del yo = yo; este sí-mismo *singular* que es de manera inmediata puro saber o universal[7].

[7] Esta reconciliación de la consciencia con la autoconsciencia se muestra así que ha sido llevada a cabo por ambos lados, una vez en el espíritu religioso, la otra vez en la consciencia misma como tal. Ambos se distinguen entre sí de tal manera que aquel es esa reconciliación en la forma del ser-*en-sí* y este en la forma del *ser-para-sí.* Tal como fueron considerados, primero se disgregan; la consciencia, en el orden en el que se nos presentaron sus figuras, había llegado hacía tiempo a los momentos singulares de esas figuras por una parte, y por la otra a su unificación, ya antes de que la religión le diera a su objeto la figura de verdadera autoconsciencia[8]. La unificación de ambos lados no se ha mostrado todavía; ella es la que cierra esta serie de configuraciones del espíritu porque en ella el espíritu llega a saberse no solo como él es *en sí* o según su contenido absoluto, ni solo como él es *para sí* según su forma carente de contenido o según el lado de la autoconsciencia, sino tal como él es *en y para sí.*

[8] Ahora bien, esta unificación ya ha sucedido *en sí*, y en verdad también en la religión, en el retorno de la representación a la autoconsciencia, pero no según la forma apropiada, porque el lado religioso es el lado del *en-sí* que se contrapone al movimiento de la autoconsciencia[9]. De modo que, la unificación le pertenece a ese otro lado que es, por el contrario, el lado de la reflexión dentro de sí, aquel, por lo tanto, que se contiene a sí mismo y a su contrario, y no solo *en sí* o de una manera

---

7 Ver: VI, [217]: "El contenido del lenguaje de la certeza-moral [...]", [224], [234] y [235].

8 Ver: VII, [6] a [8].

9 Ver: VII, [110] a [116].

general, sino *para* sí o de manera desarrollada y diferenciada. El contenido, así como el otro lado del espíritu autoconsciente, en la medida en que es el otro lado, se ha hecho presente y ha sido mostrado en su totalidad[10]; la unificación que aún hace falta es la simple unidad del concepto. Este se halla también ya presente por el lado de la autoconsciencia misma; pero, tal como se ha manifestado en lo que precede, él, como todos los demás momentos, ha tenido que ser una *figura particular de la consciencia*. –Él es, por tanto, aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que se queda detenida en su concepto, y que fue llamada el *alma bella*. En efecto, ella es su saber de sí misma {425-426} en su pura unidad transparente —la autoconsciencia que sabe ese saber puro del puro *ser-dentro-de-sí* como espíritu—, no únicamente la contemplación de lo divino, sino la autocontemplación de este. –Como ese concepto se mantiene firme en contraposición a su realización, él es la figura unilateral que vimos desaparecer en vapor vacío, así como también su positivo desasimiento y desplazamiento. Mediante esta realización se supera el aferrarse de esta autoconsciencia carente de objeto, es decir, la *determinación* del concepto en contra de su *plenitud*; su autoconsciencia gana la forma de la universalidad, y lo que le queda es su verdadero concepto o el concepto que ha obtenido su realización; es el concepto en su verdad, a saber, en la unidad con su desasimiento —el saber del puro saber, no como de la esencia abstracta que es el deber—, sino saber de él como esencia que es *este* saber, esa pura autoconsciencia, que por consiguiente es a la vez verdadero *objeto*, puesto que él es el sí-mismo que-está-siendo-para-sí[11].

[9] Este concepto se dio su plenitud, por una parte, en el espíritu cierto de sí mismo *que actúa* y, por otra, en la religión: en esta última él obtuvo el *contenido absoluto como contenido* o en la forma de la *representación*, del ser-otro para la consciencia; por el contrario, en aquella figura la forma es el mismo sí-mismo porque ella contiene el espíritu cierto de sí mismo *actuante*, el sí-mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto. Esta figura es, como vemos, aquel concepto simple que, no obstante,

---

[10] Ver: VIII, [3] a [6].

[11] Ver: VI, [222] y [232] a [235].

abandona su *esencia* eterna, *está ahí* u obra. El *escindir* o surgir lo tiene él en la *pureza* del concepto porque ella es la absoluta abstracción o negatividad. Igualmente, él tiene en él el elemento de su realidad-efectiva o del ser en el mismo saber puro, porque ese elemento es la simple *inmediatez* que es tanto ser y estar-ahí como *esencia*, aquel el pensar negativo, esta el pensar positivo mismo. Este estar-ahí es finalmente asimismo lo reflexionado dentro de sí mismo a partir de sí mismo como estar-ahí y también como deber —reflexionado dentro de sí o ser *malvado*[12]. –Este ir dentro de sí constituye la *antítesis* del *concepto*, y es así el presentarse del puro saber de la esencia *que-no-obra*, *que-no-es-efectivo*. No obstante, esta su presentación antitética es su participación en ello[13]; el puro saber de la esencia se ha desasido *en sí* de su simplicidad, porque es el *escindir* o la negatividad que es el concepto; en cuanto este escindir es el *devenir para sí*, es la maldad; en cuanto es lo *en-sí*, es el mantenerse bueno. –Lo que sucede *en sí* ahora en primer término es igualmente *para la consciencia*, y ello mismo a la vez duplicado, es tanto *para ella* así como es también su ser-para-sí o su propio obrar. Aquello mismo que ha sido puesto ya *en sí* se repite ahora como saber de ello por parte de la consciencia y como obrar consciente. Cada uno cede para el otro la autonomía de la determinación en la que se le contraponía. Este ceder es el mismo renunciar a la unilateralidad del concepto, {426-427} que constituía *en sí* el comienzo, pero ahora es, más bien, *su* renunciar, así como es suyo el concepto al que renuncia. –Aquel *en-sí* del comienzo es en verdad, en cuanto negatividad, igualmente lo *mediado*; tal como él es en verdad se *pone* entonces ahora, y lo *negativo* es, como *determinación* de cada uno para el otro y en sí, lo que se supera a sí mismo. Una de las dos partes del objeto es la desigualdad del ser *en-sí* en su *singularidad* frente a la universalidad —la otra es la desigualdad de su abstracta universalidad frente al sí-mismo; aquella se extingue para su ser-para-sí y se desase, se confiesa; esta renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y se extingue así para su sí-mismo sin vida y para su universalidad inmóvil[14];

---

[12] Ver: VI, [224]: "Así pues, a esta determinación interior [...]".

[13] Ver: VI, [228].

[14] Ver: VI, [230]: "–Así pues, al igualarse [...]" y [234].

de modo que aquella se ha complementado así mediante el momento de la universalidad que es esencia, y esta mediante la universalidad que es sí-mismo. Mediante este movimiento del obrar ha surgido el espíritu —que viene a ser espíritu porque *está ahí*, eleva su estar-ahí al *pensamiento* y con ello a la *contraposición absoluta*, y retorna de esta justamente por ella y en ella misma— como pura universalidad del saber, la cual es autoconsciencia —como autoconsciencia, que es unidad simple del saber.

[10] De modo que, aquello que en la religión era *contenido* o forma del representar de algo *otro*, eso mismo es aquí *obrar* propio del *sí-mismo* — porque este concepto, como vemos, es el saber del obrar del sí-mismo dentro de sí como de todo lo que tiene esencialidad y de todo estar-ahí, el saber de *este sujeto* como de la *sustancia* y de la sustancia como de este saber de su obrar. –Lo que nosotros hemos añadido es únicamente, en parte, la *reunión* de los momentos singulares, cada uno de los cuales expone en su principio la vida de todo el espíritu y, en parte, el mantener al concepto en la forma del concepto, cuyo contenido se había presentado ya él mismo en aquellos momentos y el cual se había hecho presente bajo la forma de una *figura de la consciencia*.

[2. La Ciencia como el concebirse del sí-mismo]

[11] Esta última figura del espíritu, el espíritu que le da a su contenido completo y verdadero a la vez la forma del sí-mismo y con ello realiza su concepto, así como en esa realización se mantiene en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en figura-de-espíritu o el saber *conceptual*[15]. La *verdad* no solo *en-sí* es perfectamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma o ella es en su estar-ahí, es decir, para el espíritu que sabe, bajo la *forma* del saber de sí misma. La verdad es el *contenido* que en la religión es aún desigual a su certeza. Pero esta igualdad consiste en que el contenido ha obtenido la figura del sí-mismo. Con esto, aquello que es la esencia misma se ha convertido en el elemento del estar-ahí o en la *forma de la objetividad* {427-428} para la consciencia; a saber, el *concepto*. El espíritu *que-aparece*

---

[15] *Das begreifende Wissen*: 'el saber conceptual o que comprende'.

en ese elemento para la consciencia o, lo que es aquí lo mismo, el ser engendrado por ella *es la Ciencia.*

[12] La naturaleza, los momentos y el movimiento de ese saber se han dado así de tal manera que él es el puro *ser-para-sí* de la autoconsciencia; es yo que es *este* y ningún otro yo, y que igualmente de manera inmediata es *mediado* o yo superado, es decir, *universal.* –Ese saber tiene un *contenido* al que *distingue* de sí; porque él es la pura negatividad o el escindirse; es *consciencia.* Este contenido es en su misma distinción el yo, porque es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma negatividad pura que es yo. En él se halla el yo como diferente reflexionado dentro de sí; el contenido es *concebido* únicamente en virtud de que el yo en su ser-otro está junto a sí mismo. Este contenido especificado de manera más determinada no es otra cosa que el movimiento mismo del que se acaba de hablar; porque es el espíritu que se recorre a sí mismo, y por cierto *para sí* como espíritu, debido a que tiene la figura del concepto en su objetividad.

[13] Ahora bien, en lo que concierne al *estar-ahí* de este concepto, la *Ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad-efectiva antes de que el espíritu haya llegado a esta consciencia sobre sí. Como espíritu que sabe lo que él es, él no existe antes y tampoco en parte alguna sino hasta la culminación del trabajo de dominar su configuración imperfecta, de elaborarse para su consciencia la figura de su esencia y de esa manera igualar su *autoconsciencia* con su *consciencia.* –El espíritu que-está-siendo en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que-está-siendo-*para-sí*, es el *concebir* simplemente que como tal todavía no ha alcanzado la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto.

[14] Ahora bien, en la realidad-efectiva la sustancia sapiente está ahí antes que la forma o figura-conceptual de la misma. Esto es así pues la sustancia es lo *en-sí* todavía no desarrollado o es el fundamento y concepto en su simplicidad aún inmóvil y, por lo tanto, la *interioridad* o el sí-mismo del espíritu que aún no *está ahí.* Lo que *está ahí*, lo está como lo simple e inmediato todavía no desarrollado o como el objeto de la consciencia *representativa* sin más. El conocer, puesto que es la consciencia espiritual para la cual aquello que *es en sí* solo es en la medida en que es *ser para* el *sí-mismo*, y ser del *sí-mismo* o concepto —tiene por esta razón ante todo solo un pobre objeto frente al que la sustancia y la consciencia de

esta son más ricas. La patencia que la sustancia tiene en esa consciencia es de hecho ocultamiento porque ella es el *ser* todavía *sin-sí-mismo*, y es manifiesto que ella solo se es la certeza de sí misma. En primer término, a la *auto*consciencia le pertenecen por ello únicamente los *momentos abstractos* de la sustancia; pero como ellos en cuanto son los movimientos puros se impulsan cada vez más, la autoconsciencia se enriquece hasta haberle arrebatado a la consciencia {428-429} toda la sustancia, y haber absorbido dentro de sí la construcción total de las esencialidades de esta, y como este comportamiento negativo con la objetividad es igualmente positivo, es un poner —la autoconsciencia ha engendrado desde sí misma la sustancia y con ello la ha constituido a la vez de nuevo para la consciencia. En el *concepto* que se sabe como concepto se presentan así los *momentos* antes que el *todo pleno*, cuyo devenir es el movimiento de esos momentos. En la *consciencia*, por el contrario, se halla el todo antes que los momentos, aunque sin concebir. –El *tiempo* es el *concepto* mismo que *está ahí* y se representa para la consciencia como intuición vacía; por eso el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y él aparece en el tiempo mientras no *capte* su concepto puro, es decir, mientras no suprima el tiempo. El tiempo es el puro sí-mismo *exterior no captado* por el sí-mismo, el concepto únicamente intuido; al captarse este a sí mismo supera su forma-temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente. –De ahí que el tiempo aparezca como el destino y la necesidad del espíritu que no se ha perfeccionado dentro de sí —como la necesidad de enriquecer la participación que tiene la autoconsciencia en la consciencia, de poner en movimiento la *inmediatez* del *en-sí*— de poner en movimiento la forma como está la sustancia en la consciencia o, al revés, si se toma lo en-sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y hacer patente aquello que apenas es *interior* —es decir, de reivindicarlo para la certeza de sí mismo.

[15] Por esta razón hay que decir que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como puede decirse también lo mismo, que no se haga presente como *verdad sentida*, como lo eterno *internamente revelado*, como algo sagrado que *es-creído* o cualquier otra expresión que se use[16]. Esto

[16] Hegel se refiere a formulaciones de Kant, como: "En la totalidad de todas las

se debe a que la experiencia consiste precisamente en que el contenido —y este es el espíritu— *en sí* sea sustancia y sea, por lo tanto, *objeto* de la *consciencia*. Sin embargo, esta sustancia que es el espíritu consiste en su *devenir* lo que ella es *en sí*; y solo como este devenir que reflexiona dentro de sí es él en sí de verdad *el espíritu*. Él es en sí el movimiento en el que consiste el conocimiento —la transformación de aquel *en-sí* en el *para-sí*, de la *sustancia* en *el sujeto*, del objeto de la *consciencia* en objeto de la *autoconsciencia*, esto es, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Ese movimiento es el círculo que está-retornando dentro de sí, que presupone su comienzo y solo viene a alcanzarlo al final. –Así pues, mientras que el espíritu es necesariamente este distinguir dentro de sí, su totalidad intuida se contrapone a su simple autoconsciencia, y entonces, como aquella totalidad es lo distinto, ella se distingue entre su concepto puro intuido o *el tiempo*, y el contenido o lo *en-sí*; la sustancia como sujeto tiene en ella la necesidad, *primero interna*, de exponerse en ella misma como lo que ella es *en sí*, *como espíritu*. La exposición objetiva completa viene a ser a la vez su propia reflexión o su devenir sí-mismo. –Por eso, mientras que el espíritu {429-430} no se complete en-sí, no se complete como espíritu-del-mundo, no puede él, como espíritu *autoconsciente*, lograr su plenitud. De ahí que el contenido de la religión exprese en el tiempo antes que la Ciencia lo que el *espíritu es*, pero únicamente la Ciencia es su verdadero saber de sí mismo.

[16] El movimiento de hacer surgir la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia efectiva*. La comunidad religiosa, en la medida en que ella es en primer término la sustancia del espíritu absoluto, es la consciencia en-bruto que tiene un estar-ahí tanto más bárbaro y duro cuanto más profundo es su espíritu interior, y tanto más arduo es el trabajo de su embotado sí-mismo con su esencia, con el contenido de su consciencia que le es ajeno. Solo después de que la consciencia ha perdido la esperanza de superar el ser-extraño de una manera externa, es decir, extraña, y dado que esta manera extraña superada es

---

experiencias posibles se halla todo nuestro conocimiento": *KrV*, B, 283; a las que también hace referencia Fichte (*Informe más claro que el sol* [...]) y Schelling (*Fragmentos críticos*). Fichte remite asimismo a Jacobi. En lo que sigue, la referencia es a la filosofía del sentimiento y de la fe de Jacobi y Eschenmayer; ver: Prólogo, nota 56.

el retorno a la autoconsciencia, la consciencia se vuelve sobre sí misma, sobre su propio mundo y su presente, los descubre como su propiedad, y con ello ha dado el primer paso para descender del *mundo-intelectual* o, más bien, para animar al elemento abstracto de ese mundo con el sí-mismo efectivo. Mediante la observación, la consciencia encuentra, por una parte, el estar-ahí como pensamiento y lo concibe, e inversamente, encuentra en su pensamiento el estar-ahí. Al haber expresado así ella misma de manera abstracta en primer término la *unidad* inmediata del pensar y del *ser*, de la esencia abstracta y del sí-mismo, y de haber despertado la primera esencia-luminosa de manera *más pura*, a saber, como unidad de la extensión y el ser —porque extensión es la simplicidad, más semejante al pensamiento puro que la luz[17]— y con ello haber despertado así de nuevo en el pensamiento la *sustancia* del amanecer[18], el espíritu retrocede a la vez con horror ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *sin-sí-mismo*, y afirma la individualidad frente a ella[19]. No obstante, únicamente después de que el espíritu se ha desasido de esta individualidad en la formación, de haberla convertido así en estar-ahí y habérsela impuesto a todo estar-ahí —después de haber llegado al pensamiento de la utilidad y haber captado en la absoluta libertad al estar-ahí como su voluntad, el espíritu saca con ello el pensamiento de su intimidad más profunda y expresa la esencia como yo = yo[20]. Pero este yo = yo es el movimiento reflexivo de sí dentro de sí mismo; porque al ser esta igualdad, en cuanto negatividad absoluta, la distinción absoluta, entonces la igualdad-consigo-mismo del yo se contrapone a esta distinción pura, a la que, como pura y contrapuesta a la vez al sí-mismo sapiente, hay que llamarla *tiempo*, de modo que, así como antes se llamó a la esencia unidad del pensar y de la extensión, debería captarla ahora

---

[17] Ver: VII, [15]: "Él se contempla en la forma del *ser*, [...]".

[18] Hegel recurre a la filosofía de Spinoza, para quien Dios es concebido como la sustancia única que tiene los atributos infinitos de pensamiento y extensión: "El pensamiento es un atributo de Dios" (*Ética* 2, prop. 1) y "La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa": *Ética* 2, prop. 2.

[19] Alusión a los comienzos de la ciencia empírica (observación), a Descartes (unidad del pensar y del ser) y a Spinoza (unidad de extensión y ser).

[20] Ver: VI, [144], [145], [148] y [221].

como la unidad del pensar y del tiempo; pero la distinción abandonada a sí misma, el tiempo inquieto y sin sostén, se derrumba, más bien, dentro de sí mismo; él es la tranquilidad objetiva de la *extensión*, mientras que esta es la pura igualdad consigo misma, el yo; o bien, yo no es solo el sí-mismo, sino que es la *igualdad del sí-mismo consigo*; pero esa igualdad es la unidad perfecta e inmediata consigo mismo, o sea, {430-431} *este sujeto* es igualmente *la sustancia*. La sustancia para sí sola sería el intuir sin-contenido o el intuir de un contenido que, como determinado, solo tendría accidentalidad y carecería de necesidad; la sustancia valdría únicamente como lo absoluto en la medida en que fuera pensada o intuida como la *unidad absoluta*, y todo contenido, según su diferencia, tendría que caer por fuera de ella en la reflexión, la que no le pertenece, porque la sustancia no sería concebida como sujeto, como aquello que reflexiona sobre sí y se reflexiona dentro de sí, o sea, como espíritu. Si a pesar de ello hubiera que hablar de un contenido, solo sería, por una parte, para arrojarlo en el abismo vacío de lo absoluto, pero, por la otra, sería algo exterior, arrancado de la percepción sensible[21]; el saber parecería haber llegado a cosas, a lo distinto de él mismo y a la distinción de múltiples cosas, sin que se comprenda cómo y de dónde.

[3. El espíritu concebido en su retorno a la inmediatez que-está-ahí]

[17] Ahora bien, el espíritu se nos ha mostrado como no siendo únicamente el retrotraerse de la autoconsciencia dentro su pura interioridad, ni como el mero sumergirse de la misma en la sustancia y en el no-ser de su distinción, sino como *aquel movimiento* del sí-mismo que se desase de sí mismo y se sumerge en su sustancia, y asimismo, como sujeto, a partir de ella ha ido dentro de sí y la ha hecho objeto y contenido, así como supera esa distinción de la objetividad y del contenido. Aquella primera reflexión a partir de la inmediatez es el distinguirse del sujeto con respecto a su sustancia o el concepto que se escinde, el ir-dentro-de-sí y el devenir del puro yo. Como esta distinción es el puro hacer del yo = yo, el concepto

21 La referencia parece ser a la filosofía de la identidad de Schelling.

es la necesidad y el levantarse del *estar-ahí* que tiene a la sustancia como su esencia y que consiste para sí. Sin embargo, el consistir propio del estar-ahí para sí es el concepto puesto en la determinación, y por ello asimismo su movimiento *en él mismo* de descender a la sustancia simple, la cual solo es sujeto en cuanto tal negatividad y movimiento. –Ni el yo ha de mantenerse firme en la *forma* de *autoconsciencia* frente a la forma de sustancialidad y objetividad, como si tuviera miedo de su desasimiento; la fuerza del espíritu es, más bien, la de mantenerse igual consigo en su desasimiento y, en cuanto siendo *en* y *para-sí*, poner igualmente el *ser-para-sí* solo como momento, así como también el ser-en-sí —ni hay tampoco un tercero que arroje de nuevo la distinción al abismo de lo absoluto y exprese en este la igualdad entre los distintos[22], sino que el saber consiste, más bien, en esa aparente inactividad que solo mira cómo lo distinto se mueve en él mismo y retorna a su unidad.

[18] De ahí que el espíritu haya concluido en el saber el movimiento de su configuración, en la medida en que esta se halla afectada con la distinción no-sobrepasada {431-432} de la consciencia. Él ha conseguido el elemento puro de su estar-ahí, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el sí-mismo que se desase o la unidad *inmediata* del saberse a sí mismo. El movimiento puro de este desasimiento, considerado en el contenido, constituye la *necesidad* de este mismo. El contenido distinto, en cuanto *determinado*, se halla en la relación, no en sí, y su inquietud es superarse a sí mismo o es la *negatividad*; por lo tanto, la necesidad o distinción, así como es el ser libre, es igualmente el sí-mismo, y en esta forma de sí-mismo en la que el estar-ahí es inmediatamente pensamiento, el contenido es *concepto*. De modo que, como el espíritu ha ganado el concepto, despliega el estar-ahí y el movimiento en ese éter de su vida, y es *Ciencia*. Los momentos de su movimiento se presentan en ella ya no como *figuras* determinadas de la *consciencia*, sino que, como la distinción de la consciencia misma ha retornado al sí-mismo, se presentan como *conceptos determinados*, y como el movimiento orgánico de estos conceptos que se fundamenta dentro de sí mismo. Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la distinción entre el saber y la verdad, y

22 De nuevo la alusión parece ser a la filosofía de la identidad de Schelling.

es el movimiento en el que esa distinción se supera, la Ciencia, por el contrario, no contiene esa distinción y su superación, sino que, como el momento tiene la forma del concepto, junta en una unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí-mismo sapiente. El momento no se presenta como ese movimiento de ir y volver desde la consciencia o la representación a la autoconsciencia, y a la inversa, sino que su pura figura liberada de su aparición en la consciencia, es decir, el puro concepto, así como su movimiento progresivo, dependen únicamente de su pura *determinación*. A la inversa, a cada momento abstracto de la Ciencia le corresponde una figura del espíritu que aparece como tal. Así como el espíritu que-está-siendo-ahí no es más rico que la Ciencia, tampoco es más pobre en su contenido. Conocer los puros conceptos de la Ciencia en esa forma de figuras de la consciencia constituye el lado de su realidad, según el cual su esencia, el concepto, que ha sido puesto en la Ciencia en su *simple* mediación como *pensar*, despliega los momentos de esa mediación y se presenta según la oposición interna.

[19] La Ciencia contiene en ella misma esta necesidad de desasirse de la forma del puro concepto, y contiene el paso del concepto a la *consciencia*. Esto es así pues el espíritu que se sabe a sí mismo, justamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo que, en su distinción, es la *certeza* de lo *inmediato* o la *consciencia sensible* —el comienzo del cual partimos; este liberarse de la forma de su sí-mismo es la suprema libertad y seguridad de su saber de sí.

[20] No obstante, este desasirse es todavía incompleto; él expresa la *referencia* de la certeza de sí mismo al objeto que, precisamente por hallarse en la referencia, no ha alcanzado aún su plena libertad. El saber no se conoce solo a sí mismo, sino que conoce también lo negativo de él mismo o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es el desasimiento en el que el espíritu expone su devenir espíritu bajo la forma del *libre acontecer contingente*, contemplando su puro sí-mismo como el *tiempo* fuera de él, e igualmente su *ser* como espacio. Este su último devenir, la *naturaleza*, es su devenir viviente inmediato; ella, el espíritu desasido, no es en su estar-ahí sino ese eterno desasimiento de su *consistir* y el movimiento que produce al *sujeto*. {432-433}

[21] Mientras que el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que se *media sabiendo* —el espíritu desasido [exteriorizado] en el tiempo;

pero ese desasimiento es igualmente el desasirse del desasimiento mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir expone un lento movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada con toda la riqueza del espíritu, justamente por ello se mueve con tal lentitud, porque el sí-mismo tiene que compenetrar y digerir toda esa riqueza de su sustancia. Como su plenitud consiste en *saber* plenamente lo que él *es*, su sustancia, entonces este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su estar-ahí y entrega su figura al recuerdo[23]. En su ir-dentro-de-sí se ha sumergido en la noche de su autoconsciencia, pero su estar-ahí desaparecido se mantiene en esa noche, y este estar-ahí superado —el anterior, pero renacido a partir del saber— es el nuevo estar-ahí, un mundo nuevo y una nueva figura-del-espíritu. En ella tiene él que comenzar asimismo de manera desprejuiciada desde el principio con la inmediatez de esta figura, y a partir de ella crecer de nuevo como si todo lo precedente se hubiera perdido para él, y no hubiera aprendido nada de la experiencia de los espíritus anteriores. Pero el recuerdo[24] la ha conservado y es lo interior, y es de hecho la forma superior de la sustancia. Por lo tanto, cuando este espíritu comienza de nuevo su formación, dando la impresión de que parte únicamente de sí, él está comenzando a la vez en un nivel superior. El reino-de-los-espíritus que se configura de esa manera en el estar-ahí conforma una serie en la que cada uno ha reemplazado al otro, y cada uno ha tomado del anterior el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad, y esta es *el concepto absoluto*; esta revelación es así la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de ese yo que-está-siendo-dentro-de-sí, la cual es su desasimiento [exteriorización] o su sustancia —y su *tiempo*, que este desasimiento se desasga de sí mismo y sea así para el sí-mismo en su extensión tanto como en su profundidad. *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los {433-434} espíritus tal como son en ellos mismos, y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación por el lado de su

---

23 *Erinnerung*: conviene tener en cuenta el sentido etimológico de 'interiorizar'. Ver: Prólogo, nota 52.

24 Aquí Hegel escribe: *Er-Innerung*; el guion remite a la etimología del término ('recuerdo', 'interiorización').

libre estar-ahí que aparece en la forma de la contingencia es la historia, pero por el lado de su organización concebida es la *Ciencia* del *saber que aparece*; ambos juntos, es decir, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario[25] del espíritu absoluto, la realidad-efectiva, verdad y certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; únicamente —

del cáliz de este reino-de-los-espíritus
espumea para él su infinitud[26].

[25] Alusión al Evangelio: "Cuando llegaron al lugar que se llama Gólgota (o Calvario), o sea, Calavera, le dieron a beber vino mezclado con hiel. Jesús lo probó, pero no lo quiso beber. Allí lo crucificaron y después se repartieron entre ellos la ropa de Jesús, echándola a suerte": *Mateo* 27, 33-35.

[26] La estrofa original de Schiller rezaba: "Freundlos war der große Weltenmeister, / Fühlte Mangel — darum schuf er Geister, / Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit. / Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches, / Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches / schäumt ihm – die Unendlichkeit" ("Sin amigos se hallaba el gran Señor del Universo, / sintió su falta y por ello creó los espíritus, / venturosos espejos de su felicidad. / Como el Ser Supremo no encontró ya un igual, / del cáliz de todo el reino de los seres / le espumea la infinitud"): *Philosophische Briefe, Schillers Werke*, Nationalausgabe, Band XX, Philosophische Schriften, hrsg. v. B. von Wiese, Weimar, 1962, S. 125.

AUTOPRESENTACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA[1]

Anuncio de nuevos libros:

En la editorial de las librerías de J. Ant. Göbhardt de Bamberg y Würzburg ha sido publicada y enviada a todas las buenas librerías: "Sistema de la Ciencia" de G. W. F. Hegel. Primer Tomo, la *Fenomenología del Espíritu*. En 8° mayor. Precio: 8 fl.

Este tomo expone el *saber en devenir*. La Fenomenología del Espíritu debe reemplazar las explicaciones psicológicas y también las discusiones más abstractas sobre la fundamentación del saber. Ella considera la *preparación* a la Ciencia desde un punto de vista que hace de esa preparación una ciencia nueva, interesante y la primera ciencia de la filosofía. Comprende las diversas *figuras del espíritu* como estaciones del camino hacia sí mismo a través del cual deviene puro saber y espíritu absoluto. Por esto, en las divisiones principales de esta ciencia, que tienen a su vez múltiples subdivisiones, son tratados la consciencia, la autoconsciencia, la razón observante y activa, el espíritu mismo como espíritu ético, formado

---

[1] Esta presentación parece haber sido redactada por el mismo Hegel. Apareció en el *Intelligenzblatt* de la Revista literaria (*Allgemeine Literatur-Zeitung*) el 25 de noviembre de 1807. El texto se halla en la edición de la *Fenomenología* de Hans-Friedrich Wesels y Heinrich Clairmont de la Editorial Felix Meiner de Hamburg, 2006, Anexo III. Autopresentación de la *Fenomenología del Espíritu*, pp. 549-550.

y moral, y finalmente como religioso en sus diversas formas. La riqueza a primera vista caótica de los fenómenos del espíritu es sometida a un orden científico que los expone en su necesidad, en la que los imperfectos se disuelven y pasan a los superiores que son la verdad más próxima de aquellos. Su última verdad la encuentra, primero en la religión y luego en la Ciencia, como resultado del todo.

En el Prólogo el autor se expresa sobre lo que a él le parece ser la necesidad de la filosofía en su estado actual; además, sobre el atrevimiento y el abuso de las fórmulas filosóficas que degradan actualmente a la filosofía, y sobre lo que, en definitiva, es importante en ella y en su estudio.

Un *segundo tomo* contendrá el sistema de la *Lógica*, como filosofía especulativa, y de las otras partes de la filosofía: la *Ciencia de la naturaleza* y del *espíritu*.

EL AUTOR Y EL TRADUCTOR

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)
Considerado el principal exponente del Idealismo alemán, con su filosofía ha marcado el desarrollo del pensamiento occidental hasta nuestros días. Nació en Stuttgart y se formó como teólogo en el seminario protestante de Tubinga. Se desempeñó como tutor privado en Bern y Fráncfort, y, en 1801, inició su carrera académica en la Universidad de Jena. Allí escribió su primer libro, la *Fenomenología del Espíritu*, justo cuando Napoleón lograba su triunfo sobre el ejército prusiano. Se trasladó a Bamberg como redactor del periódico de la ciudad y, por mediación de su amigo Immanuel Niethammer, fue nombrado rector y profesor del Gimnasio San Egidio. En 1816, ingresó como profesor a la Universidad de Heidelberg y, en 1818, fue llamado por el gobierno prusiano a la Universidad de Berlín, de la que llegó a ser rector. Murió el 14 de noviembre de 1831.

Jorge Aurelio Díaz (1937)
Es Licenciado en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Licenciado en Teología en la Theologische Hochschule Sankt Georgen (Fráncfort del Meno) y doctor en Filosofía en la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Fue profesor en la Universidad Simón Bolívar y en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, Venezuela. Desde 1984, fue profesor de la Universidad Nacional de Colombia, de la que es profesor emérito. Es director de la revista de filosofía *Ideas y Valores*. Fue Decano de la Facultad de Ciencias Humanas y director de la División de Bibliotecas. Es autor de *Estudios sobre Hegel*, de *Ensayos de Filosofía I-II* y de numerosos artículos sobre filosofía moderna, ética y filosofía de la religión.

Fenomenología
del Espíritu es
una publicación
que hace parte de la
colección Filosofía,
editada por Siglo del
Hombre Editores. En
esta publicación se utilizaron
caracteres Simoncini Garamond;
papel Holmen Book de 60 gramos
para las páginas internas y Propalcote
de 300 gramos C2S para la cubierta,
en un formato cerrado de
16,5 x 24 cm.

La *Fenomenología del Espíritu* constituye sin duda un hito en el desarrollo del pensamiento moderno, ya que se trata, como lo señala la Presentación, "de una de las obras más importantes de la historia entera de la filosofía, de uno de aquellos libros emblemáticos no solo de la modernidad europea, sino de la cultura occidental en su conjunto".

Aunque fue pensada por su autor como una introducción a su sistema filosófico, llegó a configurarse como una investigación minuciosa y profunda sobre las experiencias que vive la consciencia en su búsqueda del conocimiento.

Ahora bien, el recorrido de dichas experiencias viene a mostrarse igualmente como la manifestación del sentido último de la realidad al que Hegel denomina Espíritu.

Ver más




ISBN 978-958-665-705-1